المركز القومى للترجمة

ريتشارد وولين

مقولات النقد الثقافى

مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد البنيوية

ترجمة
محمد عنانى



2664

يعد هذا الكتاب إسهامًا أصيلاً في رصد الفكر الحديث وتحليله من جوانبه الفلسفية والجمالية والاجتماعية والسياسية، وخصوصًا النظرية النقدية المعاصرة التي لا تزال المساجلات الأكاديمية تدور حولها منذ أواخر القرن العشرين. فالكتاب يناقش من وجهة نظر عقلانية ما تمخضت عنه أهم التيارات الفكرية في القرن الماضي، وبذلك يقدم زادًا معرفيًا يندر أن يتوافر بين دفتي كتاب واحد؛ إذ يبدأ بحلقة فيينا ومدرسة فرانكفورت، مناقشا أهم نظرياتهما وأعلامهما مثل ماكس هوركهايمر وثيودور أدرنو، ثم ينتقل إلى الوجودية السياسية والدولة الشاملة عند كارل شميت، مخصصًا فصلاً للمفكر الفرنسي ميرلو بونتي، ومولد الماركسية الفيبرية، قبل أن يناقش مناقشة عميقة وجودية سارتر، ووجودية هايدجر، وينتقل إلى مناقشة البراجماطية الجديدة عند ريتشارد رورتي، وما بعد البنيوية، محللاً آراء ميشيل فوكو، وصولاً إلى التفكيكية عند جاك دريدا.

تصميم الغلاف: جاسر ممدوح

مقولات النقد الثقافى

مدرسة فرانكفورت

الوجودية

ما بعد البنيوية

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2664
- مقولات النقد الثقافى: مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد البنيوية
- ريتشارد وولين
- محمد عنانى
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:

The Terms of Cultural Criticism :The Frankfurt School, Existentialism, Post-structuralism
By: Richard Wolin

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

مقولات النقد الثقافى

مدرسة فرانكفورت

الوجودية

ما بعد البنيوية

تأليـــــــــف: ريتـــشارد وولـــين

تـــرجـــمـــة: محمـــد عنـــانى

2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

مقولات النقد الثقافى/ المحررون: ونيس فوكس، إسحاق بريلتينكس، ستيفانى أوستين؛ ترجمة وتقديم: فكرى محمد العتر، مراجعة: فيصل عبد القادر يونس،
ط١، القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠١٦
٣٤٤ ص، ٢٤سم
١- الثقافة - تاريخ ونقد.

(أ) أوستين، ستيفانى	(محرر)
(ب) بلتيكس، إسحاق	(محرر)
(جـ) العتر، فكرى محمد	(مترجم ومقدم)
(د) يونس، فيصل عبد القادر	(مراجع)
(هـ) العنوان	٣٠١,٢٠٩

رقم الإيداع : ١١٩٠٠ / ٢٠١٥
الترقيم الدولى : 978-977-92-0328-7
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

إلى صديقي العزيز يوليسيس سانتاماريا

ولد في مدينة نيويورك عام ١٩٥٢ وتوفي في فلورنسا، بإيطاليا عام ١٩٩١

وَفَاتُكَ يَا أَخِـي قـد خَلَّفَتْ لِي
مَشَاعِرَ وَحْشَـةٍ وظِـلَالَ حُزْنِ
فمنـذُ رَحَـلْتَ وَلَّى كُـلُّ فَرْحٍ
غَـذَاهُ حُبُّكَ العَـذْبُ بِقَلْبِـي
مَسَرَّاتِي غَـدَتْ عِنْدِي حُطَامًا
رُكَامًا بَعْـدَمَا قَـدْ غِبْتَ عَنيِّ
أَلَنْ أُصْغِي لِصَوْتِكَ ذاتَ يَوْمٍ
تُرَانِي لَنْ أُكَـلِّمَ خَـيْرَ خِدْنٍ
أَلَـنْ أَلْقَـى مُحَيَّاكَ بِعَيْنِـي
فَذَا أَغْلَى هُنَا مِنْ كُلِّ عُمْـرِي
لَسَوْفَ يَظَلُّ حُبُّكَ في فُؤَادِي
إِلَى الأَبَدِ الأَبِيـدِ عَلَى الأَقَـلِّ

كاتوللوس

كان المركيز دى صاد يرى... أن الخطيئة الفردية تستبق التأريخ لفضائل الحياة العامة فى الحقبة الشمولية. ولا يزال التقدميون حتى يومنا هذا يشعلون نيران كراهية المركيز دى صاد والفيلسوف نيتشه، لا بسبب تجاهلهما لاستحالة إقامة حجة أساسية مستمدة من العقل تدين القتل، أو بسبب كتمانهما لهذه الحقيقة، بل لأنهما أذاعاها ونشراها على الملأ... وفى حدود ما تفصح مذاهبهما القاسية عن الاتفاق فى الماهية بين الهيمنة والعقل، فإنها أشد رحمة من مذاهب خدم البورجوازية المتشدقين بالأخلاق الكريمة.

هوركهايمر وأدورنو

(Horkheimer and Adorno)

جدلية التنوير (١٩٤٤)

التصدير

كل معالجة حلولية [أى لا تفصل المعنى عن المبنى] جدلية فى جوهرها، فهى تطبق المبدأ الذى ينكر كذب الأيديولوجيا فى ذاتها، قائلاً إن الكذب مقصور على ادعائها الاتفاق مع الواقع. والنقد الحلولى للظواهر الفكرية والفنية نقد يسعى – من خلال تحليل الشكل والمضمون معًا – إلى إدراك التناقض بين الحقيقة الموضوعية لهذه الظواهر وبين الادعاء الأيديولوجى المشار إليه.

ثيودور و. أدورنو "النقد الثقافى والمجتمع" (١٩٥٥)

فى منتصف الخمسينيات من القرن العشرين نشر ثيودور أدورنو كتابًا بعنوان 'نظرات'، وكان ذلك أول الكتب الأربعة التى نشرها عن موضوع "النقد الثقافى والمجتمع"، وكانت هذه العبارة هى العنوان الفرعى للكتاب وكذلك عنوان المقالة التمهيدية التى تعرض برنامجه[١]. وأظن أنه لن يسهل علينا أن نعثر على أستاذ أشد تمكنًا منه من موضوعه، ومع ذلك فإن أوضاعنا الاجتماعية اليوم تفصلها مسافة كبيرة، فيما يبدو، عن فكر أدورنو، فالواقع أن الافتراضات المسبقة التى بنى عليها مدخله إلى النقد الثقافى لم تعد، من عدة زوايا، افتراضاتنا المسبقة.

فعلى سبيل المثال نرى أن أدورنو يجد أن مصطلح "النقد الثقافى" نفسه يتضمن إشكالية أساسية. ويرجع ارتيابه فيه إلى خصائص السياق الألمانى حيث نجد فى الصورة الألمانية لهذا المصطلح *Kulturkritik* أصداء لقيم الموظفين المهنيين، أو قيم "الإنسان غير السياسى" الذى وصفه توماس مان (Mann) فى المقال الذى نشره عام ١٩١٦[٢]. ومن هذه الزاوية نجد له ظلال معان تربطه ربطًا وثيقًا بالفصل الذى ساءت سمعته بين الثقافة والحضارة، أى بين الصورة التى رسمتها ألمانيا لنفسها باعتبارها أمة مثقفة (*Kulturnation*) فى مقابل النزعة التجارية المنحطة البليدة للأمم الغربية، إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة. ومن ثم فإن النقد الثقافى بالمعنى الألمانى لا يعنى "نقد

الثقافة" – أى تبيان جوانب قصورها وزللها وما إلى ذلك بسبيل – بقدر ما يعنى النقد الذى ينطلق من المفهوم السامى "للثقافة": أى نقد كل شىء فى الحياة يتسم بالوضاعة والانحطاط، ومن ثم يعتبر "مناهضًا للثقافة" (*Kulturfeindlich*) وهكذا "فإذا ساد اليأس والشقاء غير المحدود، لن يرى [الناقد الثقافى] إلا الظواهر الروحية، أى حالة وعى الإنسان، وتدهور المعايير"[٣]. ولا يدهشنا إذن أن يشعر أدورنو بالحاجة الماسة إلى التمييز بين المهام المعاصرة للنقد الثقافى وبين بعض الأبنية الإشكالية فى التاريخ الفكرى الألمانى.

ويرينا التاريخ أن الحجج القائلة بالتفوق الثقافى الألمانى كانت قد انصهرت بيسر بالغ مع الحجج المعاصرة الداعية إلى هيمنة الأهداف الـچيوسياسية لألمانيا فى القارة الأوروبية. وهكذا، فكما يقول أحد النقاد رأينا "فيما يتعلق بساعة الصفر عام ١٩٣٣، أن أيديولوچيا الأساتذة الألمان لم تكن تفصل بينها وبين الأيديولوچيا الفاشية غير خطوة قصيرة، وكان بعضهم قد التهب حماسًا إلى الحد الذى جعله يلتحق من فوره بالجيش"[٤]. ومع ذلك، وبطبيعة الحال، فإن تعريف الثقافة الذى كان يتسم بالطابع الأيديولوچى الصريح، وكانت شتى الوزارات الخاصة بالدعاية والإثارة تنشره فى الثلاثينيات – سواء كان واضعه جوبيلز (Goebbels) أو چدانوف (Zhdanov) – لم يكن يمثل تحسينًا فى الموقف آنذاك. ومن هذه الزاوية نرى أن التعريف المشهور الذى وضعه ڤالتر بنيامين (Benjamin) للفرق بين المبادئ الجمالية للفاشية والمبادئ الجمالية للشيوعية – أى قوله إن الفاشية تفسر السياسة تفسيرًا جماليًّا والشيوعية تفسر علم الجمال تفسيرًا سياسيًّا، ردًّا على ذلك – تعريف لا يقدم لنا فى الحقيقة تمييزًا له معنى[٥]. ولكن، إذا كانت الأحداث السياسية فى القرن العشرين قد بينت استحالة الاستمساك بفكرة ماثيو أرنولد (Arnold) عن الثقافة باعتبارها حِصْنًا يحمينا من "الفوضى" – أو، بتعبير آخر، إذا كان افتراض التناقض الجوهرى أو الفطرى بين "الثقافة" و"الهمجية" قد ثبت أنه وهمى – فما عسى أن يترتب على ذلك بالنسبة للناقد الثقافى ذى الضمير الحى؟ ربما يؤدى ذلك إلى عزلته فى أرض حرام 'فكرية'، وهذه فى الواقع هى الأرض التى اختار أدورنو أن يقيم فيها موقفه.

ولما كان أدورنو يجيد تطبيق المنهج الجدلى إجادة الجدليين أنفسهم، فهو يستثمر التناقض الظاهر بين الثقافة والهمجية مهما تكن قيمة هذا التناقض، إذ يحاول إقامة موقع وسط بين داعية الفن الرفيع (*Kulturmensch*) الذى يتخذ من امتيازه الثقافى دليلًا على التفوق الاجتماعى، وبين العاطل من الثقافة فى العصر الحاضر، الذى ما إن يسمع كلمة "ثقافة" حتى يمد يده إلى مسدسه (وهو ما كان ينسب إلى جورنج) (Goring) أو إلى دفتر شيكاته (هوليوود). ولا بد لنا من التنكر لهذين الموقفين المتطرفين، وإن كان من العسير على المرء أن يلوم أدورنو حين اضطر إلى الاختيار بين هذين فكشف عن ميله إلى موقف داعية الفن الرفيع. يقول أدورنو:

لا تستطيع الثقافة البورجوازية إدراك النقاء من الآثار المفسدة لفوضى النظام الشمولى التى تحتضن جميع مجالات الوجود إلا فى غمار انسحابها، ونقصد انسحابها بصورة غير مباشرة، من النشاط العملى، أى إنها فى حدود قدرتها على الانسحاب من دنيا العمل الذى تدهور فأصبح يعنى عكس العمل، والانسحاب من ممارسة الإنتاج الذى لا يتغير أبدًا، ومن خدمة الزبون الذى يقوم — هو نفسه — بخدمة من يتلاعب به، أى فى حدود قدرتها على الانسحاب من الإنسان، تستطيع الثقافة أن تخدم الإنسان[٦].

ويرى أدورنو أن المفهوم الوحيد للثقافة القادر على البقاء فى أعقاب الكارثة الألمانية لا بد أن يكون نتيجة جمالية للجدلية السلبية، أى المذهب الجمالى للسلبية المحتومة، وهو المذهب الذى يرفض أى تظاهر بأن مداهنات الشعر الغنائى، أو جَرْسَ الألفاظ أو الانغلاق الأدبى المتناغم يمكن أن يكون غير أيديولوجى. وهو يقول لنا بعبارة صريحة "إن الثقافة التقليدية المحايدة والجاهزة قد أصبحت اليوم لا قيمة لها". ولكن هذه النظرية لا تبرر على الإطلاق عقد الأحلاف مع "أعداء الثقافة" الذين يجاهرون بهذا الموقف. وهكذا "فإن النقد الثقافى يجد أنه يواجه المرحلة الأخيرة لجدلية الثقافة والهمجية"[٧]

ولكن نبذ أدورنو للثقافة قد يتسم بالتسرع. فهو يصفها بأنها لا قيمة لها، وهو وصف يقصره على "الثقافة التقليدية" ولا يصف المذاهب الحداثية به، وإن كنا نعرف أن الحداثية أصبحت تواجه المصير نفسه، أى إنها غدت "محايدة وجاهزة"، وهذا

الوصف يهدد بالتنازل عن مساحة أكبر مما ينبغى لمقولات دعاة الأيديولوجيا والسياسة، الذين ما انفكوا يزعمون أن الثقافة الوحيدة التى يمكننا تقبلها هى الثقافة التى تدعم اتجاهًا أو قضية سياسية معينة. ويعتقد أدورنو بضرورة الفضح المادى لدعاة الفن الرفيع، قائلاً إن التاريخ "لم يشهد قط عملًا فنيًا أصيلًا، أو فلسفة صحيحة، بالمعنى الحقيقى، استطاعت أن تستهلك ذاتها فى ذاتها وحدها، أى بوجودها فى ذاتها"[٨] والأيديولوجيا لا يشكلها على وجه الدقة إلا كونها فوق الصراع. ومن هذه الزاوية نجد أن "جدلية الثقافة والهمجية" لا تزال مدينة لإحدى نظرات بنيامين المشهورة التى تقول: "لا توجد وثيقة حضارية إلا وهى فى الوقت نفسه وثيقة همجية"[٩].

ومع ذلك، فإن بنيامين، على العكس من أدورنو، كان يثق ثقة أكبر فى قدرة داعية المادية التاريخية أو الناقد على تعبئة الطاقات الدلالية الكامنة للماضى الثقافى أو إنقاذها، إذ إن واجب الناقد يقضى بإنقاذ التاريخ الثقافى من أيدى المذهب التاريخى الذى يسعى إلى تحنيط هذا التاريخ [أى تجميده] وبذلك يسلبه قدرته الراديكالية الحقيقية الكامنة، وهو ما نعبر عنه بالمصطلح الألمانى (*Aktualitat*)، وكذلك من أيدى "المنتصرين" الذين يسعون إلى استخدامه شهادة على المزية التاريخية التى نالوها بالسُّحْت. ويقول بنيامين إن الناقد المادى يدرك أن "العدو إذا انتصر فلن ينجو أحد من مخالبه حتى الأموات"، ومن ثم فعليه أن يقتنص الماضى "ما إن يلمحه كالبرق فى لحظة الخطر". "فكل صورة من صور الماضى لا يدرك الحاضر أنها تتعلق بمشاغله الراهنة يتهددها خطر الاختفاء بلا أمل فى العودة". والناقد التاريخى على اقتناع بأن "الماضى يحمل فى طياته مؤشرًا زمنيًا يُستعان به فى إنقاذه"، ويضيف قائلاً "إن الماضى لا يحيا حياته الكاملة إلا إذا استطاع الإنسان إنقاذ نفسه، بمعنى أن الإنسان الذى ينجح فى إنقاذ نفسه فقط هو الذى يستطيع أن يستشهد بالماضى فى جميع لحظاته". ولكن ذلك الاستشهاد لا يعنى استرجاع ما كان "بالصورة التى كان عليها فى الواقع"، بل باعتباره "حاضرًا الآن"، أى باعتباره لحظة مستخلصة من التيار المستمر للكارثة التاريخية التى كانت منطوية فى داخلها. وهكذا فإن الناقد المادى يرى التاريخ الثقافى باعتباره "فرصة ثورية فى الكفاح من أجل الماضى المقهور"، مثلما كان روبسـپـيير (Robespierre) يرى

أن "روما القديمة كانت ضربًا من الماضى المثقل بالزمن الحاضر الذى حرره من التيار المستمر للتاريخ"[١٠].

وأما مشكلة أدورنو فهى أن مدخله يتخلى عن آفاق البحث النقدى الحلولى [المرتبط بالواقع] قبل أن تحين اللحظة المناسبة لذلك، بل يتخذ فى نقده الثقافى موقف النقد المتعالى غير المرتبط بالواقع، ومن ثم يترك الناقد وسط حتات أو حطام مجتمع تشيأ تشيؤًا كاملًا من دون موقف يرتبط به ارتباطًا وثيقًا. وفى أعقاب اندلاع النيران فى العالم، وهى التى أدت إلى وفاة بنيامين والمنفى الذى عاش فيه أدورنو، لم يعد يجد ما يستطيع أن ينقده إلا القليل، أو لم يجد شيئًا ينقده على الإطلاق: "فجميع الظواهر تتجمد وتتصلب، وتصبح رموزًا للسيطرة الكاملة لما هو قائم بالفعل، إذ لم تعد هناك أيديولوجيات بالمعنى الأصيل للأيديولوجيا وهو الوعى الزائف، بل مجرد إعلانات عن العالم من خلال خلق عالم بديل، والأكاذيب المستفزة التى لا تتطلب تصديقها بل تفرض الصمت حيالها"[١١] لقد أصبح الكل كاذبًا فى نظر أدورنو الذى يعترف صراحة بأن "المنهج التكاملى نفسه سوف يضطر آخر الأمر إلى الخضوع لهذه الحال، إذ يهوى به موضوعه إلى قاع الهوة"[١٢]. وأما النتيجة التى تقول: "لا يستطيع التعريفَ الصادقَ للموجودات من خلال النفى غيرُ العقل الذى يتوهم أنه مطلق فيعزل نفسه عزلًا تامًّا عن أى شىء يقتصر على كونه موجودًا" فإنها لا تستطيع الارتقاء على الارتياب فى التصنع وفى غطرسة التبرير الذاتى[١٣].

* * * * *

قد يوحى عنوان هذه الدراسة، وهو **مقولات النقد الثقافى**، بشمول قد يكون مُضَلِّلًا، فهى تناقش ثلاث مدارس ذات تأثير واسع من مدارس النقد الثقافى الأوروبى فى القرن العشرين، وهى مدرسة فرانكفورت، والوجودية، وما بعد البنيوية. وقد حظيت المدارس الثلاث باستقبال حافل إلى حد بعيد فى الحياة الفكرية فى أمريكا الشمالية منذ الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من عناصرها المشتركة – واختلافاتها الكبيرة – فنادرًا ما دُرست باعتبارها مجموعة واحدة. أما أصول الوجودية وما بعد البنيوية فيمكن رصدها فى فلسفة مارتن هايدجر. ولكن الواقع يقول إن التيارين قد

طلبا التوجيه الفكرى من مرحلتين بالغتى الاختلاف من مراحل فكر هايديجر، فالوجودية (مثل وجودية چان پول سارتر) تدين لهايديجر مؤلف الوجود والزمن؛ وما بعد البنيوية تدين لهايديجر فى مرحلته الأخيرة، من حيث إنه ناقد العقل الميتافيزيقى. والمؤكد أن بعض آثار فكر هايديجر يمكن استشفافها عند أصحاب النظريات النقدية أيضًا، خصوصًا عند هربرت ماركوزه (Marcuse)، أحد تلاميذ هايديجر(١٤). وأما مدرسة فرانكفورت، فإن الصلات الفكرية بين هايديجر وبين تلك "الفلسفة الألمانية" التى كانت على وشك أن تحدث ذلك الدمار الشديد فى العالم ظلت بالغة العمق؛ وقد تأكدت هذه الصلات تأكيدًا فظًا بسبب السرعة التى التحق بها هايديجر عام ١٩٣٣ بالثورة الوطنية، وكان ذلك تحالفًا لم ينكره الفيلسوف إنكارًا صريحًا قط.

وعندما يستعرض المرء مسار الفلسفة الاجتماعية الأوروبية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، فلن يساوره أدنى شك فى الصدارة الثقافية لهذه التيارات الفكرية، وهى النظرية النقدية، والوجودية، وما بعد البنيوية. ولكن حيويتها ومصيرها كانا يخضعان لحاجات شتى السياقات الثقافية القومية ومتطلباتها. ففى فرنسا، على سبيل المثال، تأثر الجمع بين ماركس (Marx) وفرويد (Freud) الذى اشتهرت به مدرسة فرانكفورت، تأثرًا كبيرًا بالتقاليد الفكرية القومية مثل السيريالية والبنيوية (١٥). أضف إلى هذا أن فرنسا شهدت نهضتها الخاصة للفلسفة الماركسية من خلال الماركسية الظاهراتية عند سارتر وميرلو-پونتى؛ إلى جانب التفشى الجديد للماركسية التقليدية تحت راية الماركسية البنيوية عند ألتوسير (Althusser). ومن ثم فقد كانت الحاجةُ إلى "وارداتٍ" نظرية من وراء نهر الراين تبدو من النوافل نسبيًا. ولهذا السبب ظل تأثير مدرسة فرانكفورت فى فرنسا تأثيرًا هامشيًا على أحسن تقدير حتى يومنا هذا.

وعلى غرار ذلك، كان تأثير ما بعد البنيوية فى ألمانيا، وهى التى يطلق عليها اسم "الفلسفة الفرنسية فى الستينيات"(١٦)، تأثيرًا متواضعًا إلى عهد جد قريب. وكان السبب فى هذا يرجع، من جانب معين، إلى أن نقد العقل فيما بعد البنيوية (مثل نقد دريدا لمذهب الإحالة إلى خارج النص) كان مستلهمًا فى المقام الأول من مصادر فلسفية ألمانية (نيتشه Nietzsche وهايديجر). إذن فما الداعى لإعادة استيراد موقف فلسفى

كان مصدره ألمانيا أصلًا؟ وكما أشار إلى ذلك هابرماس، فى كتابه **الخطاب الفلسفى للحداثة**، كانت الدلالات "الحيوية" للنقد الفرنسى للعقل تذكرنا تذكيرًا قاطعًا بالنقد الثقافى لجيل "المحافظين الشبان" فى ألمانيا، فى العشرينيات (مثل الأخوين يونجر (Junger)، وشپنجلر (Spengler)، ومولر فان دن بروك (Bruck)، وكلاجس Klages وغيرهم). وكان "الثوار المحافظون" الألمان، على ما فى هذه التسمية من تناقض ظاهرى، يرون أن "الذهن"، أو "العقل" "مناقض" "للنفس" أو "للروح"[١٧]؛ وكان هذا يمثل فصلًا من فصول التاريخ الفكرى الألمانى الذى يندر أن يحرص أحد على تكراره، نظرًا للعواقب السياسية التى تلته. ولم يحدث إلا فى السنوات العشر الأخيرة – ربما منذ ظهور كتاب **نقد العقل الساخر** الذى كتبه بيتر سلوترديك (Sloterdijk) عام ١٩٨٣ وما كان له من تأثير كبير – أن قام أعداء نظرية المعرفة الخاصة بما بعد البنيوية بغزوات مهمة فى الحياة الفكرية الألمانية[١٨].

وتمثل تأملات أليكسيس دى توكڤيل (Tocqueville) فى خصائص الشخصية الأمريكية نقطة انطلاق متميزة لفهم الركن الخاص الذى شغلته وتشغله الولايات المتحدة فى تاريخ الأفكار الحديثة، إذ يقول إن الولايات المتحدة كانت أرضًا غير مناسبة بصفة خاصة لازدهار الفلسفة العميقة، لأن انشغالها بالتجارة والاستكشاف والتوسع أدى إلى توجه براجماطيقى فى التفكير لا يطيق صبرًا على "النظرية من أجل النظرية" وهو ما يعنيه المصطلح اللاتينى (*via contemplativa*) [الذى يعنى التأمل النظرى]. والطريف أن توكڤيل يقدم هذه الملاحظات بأسلوب صريح قاطع، خلافًا لما عهدناه فيه، فهو يبدأ المجلد الثانى من كتابه **الديموقراطية فى أمريكا** بالملاحظة التالية: "لا يتفوق بلد آخر فى العالم المتحضر على الولايات المتحدة فى قلة اهتمامه بالفلسفة". ويضيف قائلًا: "على الرغم من أن الأمريكيين يفتقرون إلى مدرسة فلسفية خاصة بهم، وأنهم لا يكادون يكترثون للمدارس التى تنقسم إليها أوروبا، بل ويكادون يجهلون أسماء هذه المدارس"، فإنهم، جماعيًا، يؤازرون نمطًا من أنماط **الديكارتية الطبيعية**: (Cartesianism) أى إنهم جميعًا مضطرون إلى اتخاذ قراراتهم الفردية، والاستناد إلى قدرتهم على الفهم، باعتبارها محكمة الاستئناف الأخيرة، ولا يقبلون رأيًا يقوم على

أساس العادة أو التقاليد وحدها. ويختتم توكـڤـيل كلامه قائلًا: على الرغم من أن "ظروفهم الاجتماعية تمنعهم من الانخراط فى الدراسات التأملية" فإن "أمريكا من أقل البلدان دراسة لمفاهيم ديكارت (Descartes) وأفضلها تطبيقًا لها"[١٩].

وقد ثبت صدق تنبؤات توكـڤـيل فى هذا الصدد مثلما صدقت من جوانب أخرى كثيرة. وأما ما لم يستطع التنبؤ به فهو أن الأمريكيين قد شعروا آخر الأمر بقصور المذهب الديكارتى العادى الذى اعتنقوه فسعوا جاهدين لاستقاء التنوير النظرى من السواحل الغربية عبر المحيط الأطلسى. وحينما ارتبطت مصائر أمريكا الشمالية وأوروبا من الزاوية الـچـيوسياسية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، بدأت موجات متتابعة من النظريات الأوروبية هجرتها إلى الغرب، فأحدثت تغييرات دائمة فى ساحة الحياة الفكرية[٢٠]. فاستوردت أمريكا الوجودية والظاهراتية، والتحليل النفسى، والبنيوية، والماركسية الهيجلية، وما بعد البنيوية، وناقشت ذلك كله واستوعبته، كما أضفت عليه درجات متفاوتة من الطابع الأمريكى فى العقود التالية لسقوط الفاشية الأوروبية. ويبدو لى أن سوق الأفكار الأمريكية، وهى السوق التى تقل فيها التقاليد النظرية الأصلية نسبيًّا (باستثناء مهم وهو البراجماطيقية باعتبارها من 'الصادرات' الفلسفية فى الآونة الأخيرة) قد تقبلت جميع التيارات الفلسفية، مؤقتًا على الأقل، وأتاحت لكل منها مكانه فى البحث العلمى.

وأنا لا أحاول فى الصفحات التالية كتابة مقدمة أخرى للحركات الفكرية المعنية، ولا أحاول رصد التاريخ الجذاب لأسلوب استقبال المفكرين والنقاد الموهوبين فى أمريكا الشمالية لها، فالصور والدراسات التى أقدمها تفترض سلفًا توافر معرفة مبدئية بالتيارات النظرية قيد الفحص. واستنادًا إلى افتراض هذه المعرفة تقول الدراسات الحالية إن الاستقبال المبدئى للمفكرين الذين أتحدث عنهم كان يعانى من بعض التردد فى الانتقاد. والمؤكد أن مدارس الفكر الأوروبى الثلاث التى سوف أفحصها قد وجدت من هاجمها هجومًا عالى النبرة. ومع ذلك، فقد شاعت فى الآونة الأخيرة شعارات تقول "بسوء التفاهم" باعتباره الأساس المحتوم لوجود "فهم" يصاحبه قصد عدم الفهم أو الإساءة الخبيثة للفهم، وهو ما يندر أن يصبح أساسًا بنَّاءً للنقد.

والقاعدة العامة تقول إن المرء إذا جعل نقطة انطلاقه افتراض تفاهة موضوع دراسته، فسوف تكون نتائج بحثه فى ذاته محدودة القيمة فى العادة. ولكننى حاولت استعراض ضروب النقد الحلولى البناءة لشتى الحركات الفكرية المطروحة، وهى التى يمكن أن تكون، فيما أرجوه، نقطة انطلاق لرصد صور التلقى لهذه الحركات، وهى التى لابد أن تنشأ فى أعقاب ضروب النقد المذكورة، ولابد أن تكون ذات تأثير كبير بل وربما حسمت الموقف من تلك الحركات.

يستخدم فرويد تعبير "التصالح مع الماضى *aufarbeiten der Vergangenheit*" فى الإشارة إلى الجهد الذى نبذله حتى نفكر من خلال خبرة معينة، أو مجموعة من الخبرات، التى لاتزال تمارس سيطرة دفينة على أساليبنا الحالية فى الوجود والتفكير والعمل. ويبدو أن الذين يحاولون منًّا أن "يتصالحوا" أو أن "يعملوا من خلال" النماذج الفكرية الموروثة يجدون أننا نواجه سيناريو لا يختلف كثيرًا عن الموقف التحليلى الذى يصفه فرويد، وذلك بعد إجراء التعديلات اللازمة. وعلى الرغم من أن فرويد كان داعية (لا يكل ولا يمل) إلى التنوير وإلى التنوير الذاتى، فإنه باعتباره يهوديًّا يعيش فى جو خيبة الأمل الذى كان يغشى وسط أوروبا فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر، لم يكن يتعلق بأوهام بشأن إمكان تحقيق خلاص الإنسان آخر الأمر، سواء كان ذلك بالنسبة لتاريخ نموه ونشأته أو تطور سلالاته وتلونها. وكان يعتقد أن أقصى ما يمكن إنجازه أن يؤدى التحليل النفسى إلى تحويل "الشقاء البشرى الهستيرى إلى تعاسة بشرية طبيعية"[٢١]. وأما كلمة السر التى ابتدعها منذ نحو ثمانين سنة لوصف المنهج التحليلى – وهى "حيث توجد الأنا السفلى (id) توجد 'الأنا' أو الذات (ego)"[٢٢] – فقد ذَلَّتْ بعد عِزٍّ فى هذه الحقبة – حقبة ما بعد البنيوية – التى أصبحت قيم الذاتية المستقلة فيها قيمًا مشكوكًا فى صحتها الفكرية، وهو أمر يؤسف له، إذ إنه على الرغم من الاحتقار الظالم الذى تعرضت له حركة التنوير الأوروبية فى الآونة الأخيرة، فإن برنامج ما بعد البنيوية نفسه "لا يعمل" بأسلوب هذه الحركة نفسه، ما دام يحاول مثلها أن يحررنا من موجة الأوهام المصوغة فلسفيًّا واللازمة اجتماعيًّا عن الذهن والنفس والمجتمع. وهكذا فإنه يعتبر الوريث الشرعى إلى حد كبير لخطاب الكشف

والتعرية الذى بدأه ماركس ونيتشه وفرويد، وهو الخطاب الذى وصفه پـول ريكور (Ricoeur) وصفًا موفقًا بأن جعل عنوانه "هرمانيوطيقا الارتياب". بل إن نيتشه نفسه ينقضُّ بحماس مثل حماس أنبياء العهد القديم، على "المذهب السقراطى"، ويهاجمه باستمرار مع "التنوير" ومع المذهب الحديث "للتلقيح الإضافى" للذهن، ورغم ذلك فإن لنا أن نقول إنه "سقراط حديث"، بل لقد صدق من وصفه بأنه الذبابة الفكرية المزعجة للمدينة الحديثة، أو الضمير الذى يشعر بالوخز الأليم فى عصر التنوير الذى كف عن النظر بعينه الناقدة فى افتراضاته الفكرية المسبقة ومبرر وجوده نفسه.

وقد كتبت الفصول التالية بروح "التنوير عن التنوير"، إذ إن النظرية النقدية والوجودية وما بعد البنيوية قد شكلت تحديات هائلة للتركات الثقافية لحركة التنوير الأوروبية: ألا وهى الليبرالية السياسية، والعقل النفعى، والذات التى تحدد موقعها، والمركزية الأوروبية، والشوق إلى الثورة الشاملة، وهلم جرًّا. وهذه تحديات لها ما يبررها. والمشكلات التى تثيرها لا يمكن قهرها باستبعادها باعتبارها "مشكلات زائفة". ولن تستطيع روح النقد التنويرى – التى أطلقها الأبطال من الدعاة الأخلاقيين المؤمنين بالتنوير الفكرى والإيضاح النظرى – أن تندمج مرة أخرى مع طموحاتها اليوتوبية الأصلية إلا من خلال استمرار النظر فى كيفية حدوث الفشل التاريخى لمفاهيم التنوير وانتقادها نقدًا حلوليًّا [أى من داخلها]. وقد وصف هيجيل ذات يوم الكيان الأخلاقى الكلى للحداثة بعد أن تمزق وتهتك قائلًا إننا نرى بدلاً من اليوتوپيا حشدًا لا يمثل مجموعه إلا "نثر العالم"، بمعنى أنه حالة من التخصصات المتعجرفة والتفاصيل التى لا تجمعها روح منقذة. يقول هيجيل (Hegel):

> يعتبر الحضور المباشر للوجود من هذه الزاوية نظامًا من الروابط اللازمة القائمة بين أفراد وقوى تتمتع باستقلال ظاهر، أى نظامًا يُسْتَخْدَمُ فيه كل فرد أداةً لتحقيق أغراض غريبة عنه. ولما كانت 'الفكرة' – بمفهومها المجرد – لا تحقق نفسها هنا إلا على أرضية الوجود الخارجى، فإن ما يبدو فى الوقت نفسه طليقًا هو النشاط غير المنتظم للنزوات والمصادفات، وسائر ما يجلبه التوتر من شقاء. هذا مجال انعدام الحرية الذى يعيش فيه الفرد المباشر...

والفرد الذى يظهر فى عالم النثر والحياة اليومية المذكور لا يستطيع العمل بكل ذاته وكل موارده وهو لا يُفهم مما فى ذاته بل من شىء آخر. فالإنسان الفرد يعتمد على المؤثرات الخارجية والقوانين والمؤسسات السياسية والعلاقات المدنية التى يجدها تواجهه وحسب، ويجب عليه أن ينحنى لها سواء كان لها وجود فى كيانه الداخلى أم لا...

هذا نثر العالم فى الصورة التى يبدو بها لوعى الفرد ووعى الآخرين: - إنه عالم من المحدودات والمتغيرات، من الاشتباك فى كل ما هو نسبى، وضغط الضرورة التى لا يملك الفرد الانسحاب منها. إذ إن كل كائن حى منعزل يظل أسيرًا لهذا التناقض بين كونه، فى نظره، هذه الوحدة المنغلقة على نفسها، وبين كونه فى الوقت نفسه عالة على شىء آخر، والكفاح من أجل إنهاء هذا التناقض لا يتجاوز المحاولة وحسب، ومواصلة هذه الحرب الدائمة(٢٣).

ينبغى أن يكون تحذير هيجيل تحذيرًا لنا: فهو فى الواقع تذكير لنا بألا نرتكب الخطأ الذى ارتكبه حين تعجل فاحتفل بالأحوال الاجتماعية المعاصرة - أى بالواقع الفعلى - باعتبارها تمجيدًا للعقل، أو إنجازًا للشمول. وأما 'الوصفات' التى يقدمها النقد الثقافى حاليًّا فيمكن استنباطها من التأمل العميق للخطوة التى انزلقت إليها قدم هيجيل فكانت بمثابة نبوءة لنا.

* * * * *

كان عدد من الفصول فى هذا الكتاب قد نشر أولًا فى صورة مقالات. وكانت "طبيعة المقال وشكله" موضوعًا لدراستين باهرتين فى هذا القرن بقلم أدورنو (Adorno) ولوكاتش (Lukacs) فى شبابه. والواجب أن ألقى الضوء بكلمات موجزة على أوجه الشبه والاختلاف بين مدخل كل منهما. كان المفكران يريان أن المقال باعتباره نوعًا من أنواع النصوص يعبر عن الطابع الناقص لمعارفنا. وهما ينطلقان من هذه النظرة المشتركة ثم لا يلبثان أن يفترقا، إذ كان لوكاتش فى شبابه يرى أن المقال يمثل شكلًا انتقاليًّا، فهو مجرد صورة مؤقتة لنوع أكمل وأشمل من أنواع المعرفة، ألا وهى المعرفة الكلية التى لابد أن تعود. وأما أدورنو فكان يرى، على العكس من ذلك، أن الصور الكلية التى تتسم بالقهر فى جوهرها يجب أن نتحاشاها فى جميع الظروف. ومن ثم فهو يرى أن شكل المقال يحافظ على الإخلاص المتأرجح لتلك اللمحات الدقيقة المهجورة

التى قضى مصيرها التعس بأن تندرج رغم أنفها فى مسار العالم (*Weltlauf*) القاسى العنيد [فلا تكاد تدركها العين][٢٤].

وسواء اتفقنا مع هذا أو ذاك، فإن تأملاتها فى المقال باعتباره شكلًا قد رفع مكانته وأثبتها، فبعد أن كان يعتبر شكلًا إشكاليًا أو يشغل المكانة الثانوية، أصبح شكلًا من أشكال المعرفة والتعبير له مكانته ومنزلته المستقلة (وربما، إذا اقتطفنا ما يقوله أدورنو، كان الموقفان يمثلان "نصفين لحرية متكاملة لا يؤدى الجمع بينهما إلى تحقيقها")[٢٥]. ومهما يبلغ اختلافى مع شتى النتائج المادية التى يتوصلان إليها، فإن الدراسات التى يتضمنها هذا الكتاب تدين بديْن عميق لروح الجد التى يعالجان بها هذا النوع من أنواع النصوص، ولأضف إن هذه الروح تزداد صعوبة الحفاظ عليها وسط انتشار الطابع المهنى للحياة الفكرية، وازدياد الفصل بين المعارف "الأكاديمية" والمعارف "الجماهيرية" الذى أعقبه هذا الطابع المهنى.

نشرت أربعة من فصول هذا الكتاب من قبل باللغة الإنجليزية، وهى "النظرية النقدية وجدلية العقلانية" فى مجلة **البحوث النقدية الألمانية الجديدة** ٤١ (١٩٨٧): ٢٣ – ٥٢؛ و"المحاكاة واليوتوبيا والتصالح: بحث نقدى منصف للنظرية الجمالية عند أدورنو" فى مجلة **الصور التمثيلية** ٣٢ (١٩٩٠): ٣٣-٤٩؛ و"كارل شميث والوجودية السياسية والدولة الشاملة" فى مجلة **النظرية والمجتمع** ١٩ (١٩٩٠): ٣٨٩-٤١٦؛ و"ميرلو-بونتى ومولد الماركسية الـڤـيبرية" فى مجلة **العمل الدولى** ٥ (١٩٨٥): ١١٥-١٣٠. ونشر مقال خامس وهو "سارتر وهايديجر وإمكان فهم التاريخ" فى عدد خاص من مجلة **الأزمنة الحديثة الفرنسية** (أكتوبر – ديسمبر ١٩٩٠) بمناسبة الذكرى العاشرة لوفاة سارتر. وأود الإعراب عن امتنانى للمجلات الخمس جميعًا لسماحها بإعادة النشر.

وأود الإعراب عن شكرى الصادق للهيئة القومية للمنح الخاصة بالعلوم الإنسانية، لما قدمته لى من معونة خاصة بأساتذة الجامعات، إذ تمكنت بفضل هذا الكرم من تحويل بعض الأفكار المبتسرة إلى خطة عمل كاملة. وأود كذلك أن أشكر مؤسسة ألكسندر فون همبولت فى برلين على ما قدمته لى من مساعدة، إذ إنها رعت جهودى أثناء

إقامة سابقة لى فى ألمانيا فى استكشاف كثير من المفاهيم والموضوعات التى ثبتت فائدتها فى إعانتى على النجاح فى استكمال هذا الكتاب. كما ساندنى ألن ماتوسوف مساندة هائلة فى جهودى البحثية وتلبية حاجاتى فى هذا المجال، فهو عميد كلية العلوم الإنسانية فى جامعة رايس، وقد أثبت ما امتاز به من الكرم أنه من وراء أى إنجاز أكاديمى أستطيع نسبته إلى نفسى.

ولا يفوتنى أن أسجل امتنانى للمساندة الصادقة والإرشاد الحق من جانب آن ميلر التى قامت بتحرير هذا الكتاب فى دار نشر جامعة كولومبيا. ومن الصعب أن أتصور علاقة وثيقة بين مؤلف ومحرر تفوق علاقتى بالمحررة آن ودار نشر كولومبيا.

ولا يكتمل إقرارى بالفضل من دون أن أذكر ما أدين به خصوصًا للتعليقات القيمة التى تلقيتها على كثير من فصول مخطوط الكتاب من مارتن چاى، من جامعة كاليفورنيا فى بيركلى، إذ تطوع لقراءة أعداد لا تحصى من المسودات والفصول والأصول بلا كلل ولا ملل. بل لقد كان القارئ المخلص المثالى الذى لم يتردد قط فى انتقاد ما يراه يستوجب الانتقاد، وكانت تعليقاته دائمًا قاطعة وفى مكانها الصحيح. والواقع أن ما أدين به له فكريًّا يفوق كثيرًا قدرة هذه الكلمات القليلة على الإعراب عنه.

وأقول أخيرًا، وإن كان ذلك أبعد ما يكون عن "آخرًا"، إننى أود أن أشكر زوجتى مليسا، على صبرها وكرمها، ولكن الأهم من ذلك كونها إنسانًا لا مثيل له.

عادة ما يكون الانتهاء من كتابة مخطوط كامل لكتاب كامل مدعاة للفرح الغامر، وأما فى هذه الحالة فقد شاب الفرح حزن عميق أثاره الموت المفاجئ الذى باغتنا، وأقصد وفاة صديقى العزيز يوليسيس سانتاماريا، الذى كان تجسيدًا لحماسة فذة ودفء نادر وطبع إنسانى أصيل. وكان باحثًا علميًّا نادر المثال حقًّا، إذ كان ينبذ أسباب الراحة المادية للحياة الأكاديمية، من أجل استقلال فكرى كافح كفاحًا شديدًا لتحقيقه. وكان يشبه شخصية ميشكين الذى صوره دستويفسكى فى تجسيد نمط من أنماط الخير الذى يشع نوره على كل من حوله، إذ لم يعرفه شخص إلا وتأثر بشهامته الفطرية وكرم نفسه. إننى أهدى هذا الكتاب إلى ذكرى صديق لا يُنسى.

كلمة عن الصورة الخيالية

التي رسمها مان راي للمركيز دي صاد

أصبح المركيز دى صاد، مع لوتريامون، شخصًا ذا دلالة طوطمية للسيرياليين. ويقول الروائى هنرى ميلر: "كانت الحرية الكاملة المطلقة هى الصفة التى تحمس لها مان راى وعبر عنها أبلغ تعبير فى وصفه لنظرة المركيز دى صاد للحياة"[(١)] كانت المصادفة، أو إن شئنا الدقة نشدان المخاطرة، دون شك، من وراء إقامة مان راى فى الثلاثينيات فى فندق صغير فى باريس، مجاور لمحل إقامة موريس هاينه، المؤلف الذى قام بجمع كتابات المركيز دى صاد، دون كلل أو ملل. واشتكى هاينه ذات يوم لجاره من عدم وجود صورة للمركيز دى صاد، فوعده مان راى بأن يجند مواهبه الإبداعية لرسم الصورة المفقودة التى يريد هين أن يزين بها طبعته لأعمال المركيز.

واجتهد مان راى فى البحوث التى اقتضتها مهمته غير الرسمية، فسافر إلى إقليم فوكلوز لزيارة المنزل الذى نشأ فيه المركيز، كما استطاع أن يحصل على سجلات الشرطة والسجلات الطبية الخاصة بالمركيز حتى تساعده على إعادة بناء مظهر المركيز وجسده. وعلى الرغم من أن الصورة كانت لن تزيد عن "صورة خيالية" فقد كان يريد لها أن تتفق مع الواقع.

وكان المركيز دى صاد قد أُدْخِلَ فى "عنبر المجانين" فى سجن الباستيل، بناء على طلب أسرته منذ عام ١٧٨٤، ويقول المؤرخ سايمون شاما، بنبرة مضادة للسيريالية، "إنه لو كان ثم مبرر على الإطلاق لوجود الباستيل، فلم يكن المبرر إلا المركيز دى صاد"[(٢)]. وعندما وصلت الأزمة السياسية إلى ذروتها عام ١٧٨٩، تحول موقف المركيز دى صاد، مثل عدد كبير من إخوانه الأريستوقراطيين، فانضم إلى الثوار، ودأب على إلقاء خطب قدح لا تتوقف من فوق أسوار البرج يحذر فيها الجماهير الباريسية من وقوع مذبحة وشيكة للسجناء (السبعة جميعًا) مطالبًا الشعب بأن يهب للدفاع عنهم قبل فوات الوقت. ولا شك أن الحماس الثورى للمركيز كان يتضمن الحرص على مصلحته

الخاصة، وأدت أساليب إثارة الجماهير آخر الأمر إلى إزعاج الحاكم العسكرى للسجن، المركيز دى لونى، فقام فى مطلع يوليو بإرسال أشهر نزلاء الحصن إلى مستشفى الأمراض النفسية فى شارنتون حيث لا يشعر بأية غربة بينهم.

وأثمرت جهود مان راى عن لوحة سيريالية مذهلة بل من أروع اللوحات السيريالية برمتها إبهارًا، وكثيرًا ما فسرها المفسرون باعتبارها تمثل الاحتفاء بالمركيز، بما يتمشى مع التمجيد السيريالى له كشهيد لقضية الإشباع الجنسى الذى لا يعوقه عائق، كأنما كان المركيز دى صاد تجسيدًا لفكرة "سيادة" الفرد عند باتاى(٣). وقد وصف مان راى الدلالة الجوهرية للمركيز عند السيرياليين قائلًا:

> إننى معجب بهذا الرجل الذى قضى سبعة وعشرين عامًا من عمره فى السجن بسبب عقائده وقد كتب فى زنزانته، على ضوء شمعة واحدة، أعظم دفاع مشبوب عن الفردية والحرية مستعينًا بخياله وقلمه، وبذلك أماط اللثام عن خصيصة عالمية فى شخصيتنا، وهى الخصيصة التى لم يرفض الاعتراف بها إلا المنافقون والپيوريتانيون. لقد ساعدنا المركيز دى صاد على أن نفهم أنفسنا(٤).

ومع ذلك فإذا نظرنا فى صورة المركيز دى صاد التى رسمها مان راى بدقة أكبر فسوف نرى أن الصورة الخيالية التى رسمها أبعد ما تكون عن تمجيد الرجل من زاوية واحدة. فصورة المركيز التى يقدمها لنا هنا صورة شيطانية، ذات عين واحدة، ووجه متحجر دون مبالغة، وهى صورة شخص يتلذذ دون إفصاح عن أى انفعال بمرأى المشهد العام المفزع الذى يكشف عن نفسه أمامه، ومن ثم فهى إلى حد كبير صورة رمزية للحداثة السياسية. ولنا أن نقول فى الواقع إن صورة المركيز دى صاد التى رسمها مان راى تقدم إلينا لمحة من جدلية التنوير، أى اللحظة التى يتحول فيها الحماس الثورى الطليق إلى فجور وانحلال لا يعرف له حدودًا، أو إذا استعرنا تعبير هيجيل، ذلك الخط الدقيق (الذى نعرفه فى روايات المركيز) الذى تتحول عنده الحرية المطلقة إلى رعب خالص، وهى المعادلة التى خَلَّدَها الأدب الثورى فى مقولة روبسپيير الذى ساء صيتها، والتى يوازى فيها بين "الرعب" وبين "الفضيلة". فنحن نرى فى اللوحة الحصن الشاهق وهو يحترق، ونرى الأشخاص فى مقدمة الصورة، الصغار فى تفاهتهم،

كأنها ينصهرون من شدة حرارة الجو الذى يكتنفهم فيعودون إلى الامتزاج بالأرض من تحتهم. ونقول هنا إن اقتحام الباستيل كان الناقوس الذى تنعى دقاته موت النظام القديم، ولكنه كان يمثل أيضًا فاتحة عهد جديد من المسيانية السياسية الحديثة [والمسيانية هى الأمل فى الخلاص بعودة المسيح]، وإن يكن عهدًا يتميز بالحروب، والثورات، وفورات الحماس الأيديولوجى غير المحدود. ونتساءل أخيرًا: أفلا يدعونا مان راى فى لوحته إلى أن نطيل التأمل فى الأصول الخبيثة للحداثة السياسية بهذا المفهوم؟[٥]

مقدمة: شبح ثراسيماخوس

أقول إن العدل ليس إلا المزية التى يتمتع بها الأقوياء... فكل حكومة تَسُنُّ القوانين التى تحقق مصالحها، فالديموقراطية تسن قوانين ديموقراطية، والاستبداد يسن قوانين استبدادية ، وقس على ذلك غيرهما، وعندما تنتهى من سن هذه القوانين، تعلن أنها قوانين عادلة لرعاياها، أى تحقق مصالحهم ومزاياهم وهى تعاقب من يخرق هذه القوانين باعتباره بلطجيًا وظالمًا. هذا إذن، يا صديقى الكريم، قولى عن العدل، وهو لا يتغير بتغير المدن، فامتياز الحكومة القائمة، ومنطق الاستدلال الصحيح ينتهيان إلى أن مفهوم العدل لا يختلف من مكان لمكان، فهو المزية التى تحقق مصالح الأقوياء.

ثراسياخوس، جمهورية أفلاطون، ٣٣٨

(١)

نعيش فى زمن تصارع فكرى. ومع ذلك فإذا قارن المرء القضايا الرئيسية التى يدور حولها الصراع اليوم بالموضوعات الخلافية فى الحقب السالفة - مثل المعركة الكبرى بين الرؤى الدينية للدنيا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ ومثل الصراع بين "الإيمان" و"العقل" فى القرن اللاحق - لبدا له أن منازعاتنا لا تكاد تزيد عن خلافات عائلية، أى إنها تافهة نسبيًا إن قورنت بتلك الموضوعات الخلافية. فالمحاور التى دارت عليها المناظرات فى تلك الحقب السالفة لم تكن تقتصر على المنظورات أو وجهات النظر الفردية، ولكنها كانت فى أحيان كثيرة قضايا يتوقف عليها بقاء تشكيل اجتماعى كامل أو فناؤه، أى شبكة المزايا الاجتماعية التقليدية التى كُتب لها الدوام فى ظل النظام القديم. ونرى على العكس من ذلك اليوم، فى المناطق التى انتصرت فيها ثقافة التسامح السياسية، أن الخاسرين فى إحدى المنازعات قد يُحرمون القبض على زمام الحكم، ولكنهم يندر أن يحرقوا علنًا. ولا شك أن أبطال "التقدم" الباقين، على قلة عددهم، مصيبون - على الرغم مما يقوله نيتشه وفوكوه - فى الاستشهاد بمدى تضاؤل تلك

القسوة المجتمعية التى لا مبرر لها، دعمًا لموقفهم التقدمى. وفى هذا الصدد أيضًا نجد قدرًا من الصواب فى موقف أصحاب نظرية "نهاية الأيديولوجيا". (دانيل بل (Bell)، ونيكلاس لومان (Luhmann)، ومن بعدهما فرانسيس فوكوياما (Fukuyama). فالواقع أن قصة الحب الرائعة بين مفكرى القرن العشرين وبين الشيوعية – التى قد تعتبر آخر تجسيد علمانى "للشرعية الأخلاقية القائمة على الغايات القصوى" – قد انتهت فيما يبدو وذبلت آخر الأمر. ففى أعقاب الانهيار المباغت للاشتراكية البيروقراطية، ارتفعت إلى حد كبير قيمة تراث الليبرالية السياسية (سيادة القانون، والحريات المدنية، وفصل السلطات) وذلك فى أعين الذين كانوا يشكون فى ذلك، وأصبحنا نتلمس طريقنا مجتمعين نحو شرعة أخلاقية سياسية "بعد شمولية" مشتركة.

ولكن الجو الذى غابت عنه الثقافة الفكرية الجماهيرية الناجعة يدفع المرء إلى التساؤل عما إذا كانت "نهاية الأيديولوجيا" لا تعنى أن مفكرى اليوم الذين يتنقلون بحرية، وإن كان معظمهم يعيشون فى 'أحياء' مغلقة داخل الجامعات، قد أصبحوا فى حال يشبه المذهب الأسكولائى [مذهب الدراسة فى العصور الوسطى المرتكزة على التوفيق بين آراء أرسطو والتعاليم الدينية] أى يتجادلون فى الدقائق العلمية بما يشبه المماحكة. وأما الفلاسفة الفرنسيون القدماء – المفترى عليهم اليوم باعتبارهم من أنصار الحداثة – فيوقعون خطاباتهم بصيحة استنكار تقول "فلتسحقوا الأنذال!" إن كان الأمر يتعلق بقضية مهمة حقًّا. وأما علماء اليوم فقد شملتهم الثورة الإدارية المزعومة، إذ أصبحوا موظفين، يتقاضون رواتب، أى أُجراء ذوى مناصب ثابتة. أى إن الرسالة العالمية للمفكر، التى كان يدعمها فى الماضى الإخلاص العلمانى للمعرفة باعتبارها "مهنة" (مثل المثل الأعلى الذى وصفه ڤيبر (Weber) ويعتبر فيه "العلم مهنة") قد تجاوزتها شرعة أخلاقية خاصة تقوم على النجاح العملى والتقدم المهنى. ونحن نذكر فى هذا الصدد ما تنعاه أجنيس هيلر (Agnes Heller) على "مهنة الفلسفة" المعاصرة قائلة "إن المشكلة الحقيقية" تكمن فى أن الفلسفة الأصلية أصبح من المحال عليها أن تحرر نفسها من القصور الذى فُرِضَ عليها باعتبارها وظيفة"، وهو نعى ينطبق من باب أولى على المباحث الفكرية الأخرى، فى العلوم الطبيعية والإنسانية(١).

ويشير ماكس ڤيبر فى سياق حديثه عن تدهور "الديانات العالمية" العظمى إلى اختفاء "روح النبوءة التى كانت تسرى فى المجتمعات الكبرى مثل النار التى تحقق تلاحم أفرادها"(٢). فإذا ذكرنا أن هذه الروح التى تلاعب بها وتولى نقلها زعماء ذوو شخصيات ساحرة، قد أصبحت مصدرًا للتعصب وضيق الأفق – إلى جانب النكوص الجماعى فى ظل الأنظمة الفاشية فى القرن العشرين – فلنا أن نشعر قطعًا بالراحة لزوالها إلى حد كبير، على الرغم من حالات تجدد الحركات الأصولية وتفشيها. وهكذا، وفى هذا الصدد أيضًا، نجد أن قضية "موت الأيديولوجيا" لا تخلو من بعض المزايا.

وفى مقابل هذا، نجد أن الحياة الثقافية والسياسية النابضة التى تمثل ساحة لا غنى عنها فى المجتمع الحديث لتحقيق الذات والتعبير عنها فرديًا وجماعيًا، قد حل محلها نزوع نظم الحكم الديموقراطية الحديثة عندنا إلى المخاطرة بالخضوع لشكل عكسى من الشلل، وهو الشكل الذى هاجمه ڤيبر هجومًا عنيفًا، واصفًا إياه بأنه "التحجر الآلى" لثقافة عقلانية نفعية، أو "القفص الحديدى" لرأسمالية بيروقراطية كاسفة البال. إذ إن قيم العقلانية النفعية لا تملك إجابة عن الأسئلة التى توصف بأنها الأسئلة الأساسية القصوى، التى طرحها كانط (Kant) فى كتابيه **نقد العقل العملى** و**نقد الحكم** وهما الثانى والثالث فى سلسلة كتبه [بعد **نقد العقل الخالص**] مثل السؤال: "كيف أعيش؟" و"كيف أستطيع الأمل؟" وعلى الرغم من أنهما يقدمان إجابة مُرْضية عن التساؤل الذى بدأ به كتابه الأول وهو "كيف أستطيع المعرفة؟"، فإنهما لا يقدمان تعليمات تجيب عن السؤال التالى: كيف يمكننا التوفيق حقًا بين الطلب العلمى للمعرفة الخالصة وبين قيمة التوجهات التى نجد فيها معنى الحياة. والواقع أن هاتين النظرتين، أى العلم والمعنى، كثيرًا ما لا يجتمعان. وهكذا فإن انقشاع الوهم علميًا كثيرًا ما كان يؤدى تاريخيًا إلى فقدان الثقة بالعلم وأما عن المعادلة الساذجة بين التقدم العلمى والسعادة، فإن ڤيبر يتساءل قائلاً: "من ذا الذى يؤمن بهذا باستثناء بعض الأطفال الكبار فى كراسى الأستاذية الجامعية أو فى مكاتب المحررين؟"(٣) ومن ثم فإن شئنا الدقة قلنا إن العلم "لا معنى له" ما دام عاجزًا عن تقديم إجابة لسؤال تولستوى (Tolstoy)، وهو السؤال المهم دون غيره لنا: "ماذا نفعل وكيف نعيش؟"

ويفسر لنا تغير الموقف المذكور تجاه العلم ما يمكن اعتباره التحول الثقافى الكبير ما بين عصرنا وعصر الفلاسفة الفرنسيين منذ قرنين، ما دام الإيمان قد حل الشك محله، وهو الشك الذى جلبته سلسلة من الكوارث وأنصاف الكوارث التاريخية، فلقد كان القرن العشرون شاهدًا حزينًا على السهولة التى يمكن أن تستخدم بها التقنيات العلمية فى أغراض الإبادة الجماعية وتحسين أحوال البشر على حد سواء.

وفى الوقت نفسه نرى أن طمس التمييز بين "العلم" و"العقل"، بمعنى الافتراض الساذج أن للمرء أن يعزو جرائم العلم إلى خطايا العقل، ربما يكون أخطر الاتجاهات الفكرية فى عصرنا وأشدها فتكًا. وهكذا فإن الروح السائدة المناهضة للميتافيزيقا تقول إن العلم والعقل لا يمكن التمييز بينهما من حيث الجوهر. وطبقًا لهذا الرأى، لا يمثل العلم إلا التجسيد "الحديث" والمستحدث للعقل الميتافيزيقى. أى إن "عنف المنطق" يرتكب الخطيئة الأصلية المتمثلة فى التمييز بين الصحيح والخطأ، وبين الجميل والقبيح، وبين الجوهر والمظهر. ويقال لنا إن هذا نفسه، أى وضع حدود "عقلانية" للتمييز والحكم (استنادًا إلى معايير خارجية) يبرر بناء ضروب من المراتب والاستثناءات غير المعقولة. ويقال فى حالة يمكن اعتبارها "تجاوزًا هائلًا لقيمة القيم" إن المطلب الميتافيزيقى السقراطى "للعدالة" - وهو موضوع جمهورية أفلاطون، النص الذى يعتبر من النصوص الأصلية للفكر الغربى – يمثل أصل الظلم فى الحضارة الغربية بصفة عامة. ولنا أن نلخص عقيدة هذا المنظور فى الجملة التالية: العقل هو التعذيب.

وأما نقد الميتافيزيقا الذى وصفناه للتو فمصدره هايدجر. وهو نقد للعقل يتميز باختلافه الجذرى، وعدم اهتمامه بظلال المعانى. ويهددنا بأن يصبح نزعة انهزامية للفكر. إذ إن اتجاهه الأساسى – سواء طلبناه عند الرومانسيين، أو عند نيتشه، أو أخيرًا عند چاك دريدا (Derrida) – أصبح عمادًا أساسيًا للروح المناهضة للتنوير، أى إنه محاولة لهدم انتصار المذهب "السقراطى" من خلال إعادة أولوية النظرة الشاعرة فى مقابل الولوع بالفكر الذى استندت إليه "الحضارة".

ولكن الواقع، كما يذكرنا مانفريد فرانك (Frank)، أن "ما بعد الحداثة ومناهضة الحداثة يتحالفان فيما يعتبر خيانة. ويصدق هذا أيضًا على مذهب معارضة الإحالة إلى

خارج النص: إذ إن لودفيج كلاجيس واتجاه معارضة التوجه الفكرى، وهو اتجاه جديد فى أيامنا هذه، يتفقان فى إعلاء شأن العاطفة فى مواجهة منجزات 'العقلانية' الغربية". والذى يخشاه فرانك، ولديه ما يبرر خوفه، أن السوابق التاريخية لإحلال الدوافع الحيوية محل العقل، وهى الدوافع القائمة فى العادة على صور من مبدأ نيتشه الخاص بإرادة السلطة، سوابق تنذر بالشر، قائلًا: "ينبغى ألا ننسى، حقًّا، أن النظرة إلى الكفاح – من نيتشه إلى الداروينية الاجتماعية، إلى الاشتراكية القومية – كانت تعتبره وسيلة مستحسنة للخلاص من 'الأفكار الحديثة' مثلما كانت 'صحة الأمة فى مواجهة تأثير الحداثة المؤدى إلى التفتيت والتمزق'."[٤].

ويبدو أنه من الأفضل لنا، بدلًا من النقد الجذرى للعقل، أن ننظر إلى البرنامج الذى قدمه هوركهايمر وأدورنو، فى كتابهما جدلية التنوير، وهو القول بأن "البحث النقدى فى التنوير يجب أن يمهد الطريق لتكوين فكرة إيجابية عن التنوير تكفل تحريره من الاشتباك مع السيطرة العمياء"[٥]. ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا كانت المزايدة على العقل بمقولات شعرية بلاغية – سواء كان ذلك باسم "الوجود"، أو "السيادة" أو أى شكل من أشكال الغيرية المُجَسِّدَةِ للجوهر والسابقة على القطع فى طبيعتها – قد أصبحت تمثل إحدى الإغراءات الرئيسية فى زماننا، فإن علينا أن نقاوم هذا الإغراء. فكما كان أدورنو يعلم خير العلم، لا يعالج المرض إلا اليد التى أحدثت الجرح. وليس أمام الفلسفة خيار آخر "لا بد أن تحاول من طريق المفاهيم أن تتجاوز المفاهيم"[٦].

كانت لدى هوركهايمر وأدورنو حساسية شديدة للعناصر التى أضيفت على مر التاريخ لحركة التنوير الأوروبية، نتيجة تغيير المفهوم الأصلى للعقل فى الفلسفة الألمانية المثالية واكتسابه بذلك أبعادًا نفعية ناجمة عن نشأة المذاهب الوضعية الحديثة. وربما يمثل ذلك نقطة انطلاق بناءة نحو تفهم المهمة الأساسية للنقد الثقافى على امتداد الحقبة الحديثة، ألا وهى تعزيز المفهوم الإيجابى للتنوير من خلال فحص وجوه النقص التى طرأت عليه على مر التاريخ، فإذا أعدنا تفسير وجوه النقص على هذا النحو اتضح لنا خطأ ما نسمعه كثيرًا هذه الأيام من ردها إلى تخمة فى المادة العقلية، فالصحيح أنها ناجمة

عن نقص شديد فى هذه المادة، وهو الذى يُعزى إلى الابتسار العلمى السابق لأوانه لقدرات العقل وآفاقه.

(٢)

ليس من الصعب أن نفهم سر اقتناع أعداد هائلة اليوم بنقد العقل، فلذلك أسباب تاريخية متعددة، إذ إنه يتفق مع الانهيار الظاهر للتقاليد الأوروبية فى أعقاب حربين عالميتين مدمرتين، ومع النظرة العميقة المعادية للحضارة فى أعقاب ذلك الانهيار. وعلى ضوء الأبعاد الهائلة لهاتين الكارثتين اللتين لا نظير لهما تاريخيًّا، بدت بعض الأقوال البالية المرتبطة بالتنوير، مثل "قدرة الإنسان المتناهية على بلوغ الكمال"، مرادفة حقًّا للذرائع والمبررات العقلانية التى لا يكاد يحجبها حجاب، والتى كان نيتشه يوجه إليها دائمًا هذه التهمة.

ولكن مهام الفهم التاريخى تتطلب فى الوقت نفسه تقييمًا أدق وألفاظًا أصوب للظروف المسؤولة عن ذلك الانهيار. ومن ثم فيجدر بنا أن نتذكر أن انتصار الأشكال السياسية الشمولية لم يحدث من داخل الدول الديموقراطية الأوروبية، بل فى "الأمم المتأخرة النشأة" – ألمانيا، وإيطاليا، وروسيا – وهى التى عجزت عن الانتقال إلى النظام الحديث للحكومة الدستورية. وهى قطعًا حكومات استبدادية حديثة تمثل تهجينًا بين الأشكال التقليدية السلطوية المتزمتة وبين الوسائل التكنولوجية المتقدمة للسيطرة والتحكم (وقبل كل شىء التوظيف الكلاسيكى الدياجوجى لتقنيات الاتصال الجماهيرى فى جو كالذى صوره الروائى چورچ أورويل (Orwell). ولكن نجاحها لم يكن يُعزى إلى انتصار "كبار المفكرين"، أو "الإحالة إلى سلطة خارجية"، ولا إلى ما يسميه هايدجر "اكتمال الميتافيزيقا" بقدر ما كان يرجع إلى "نسيان العقل"، وهو ما يدل على النكوص إلى ما وراء الحد الأدنى للحريات المدنية فى مجال السياسة الحديثة.

وإزاء الانتشار الواسع النطاق لنقد العقل، لا يسع المرء إلا أن يتساءل: ألا يمكن أن يكون موقف ثراسيماخوس قد عاد إلى الوجود؟ وهذا هو الموقف الذى أعاد نيتشه صياغته ببراعة لا تجارى قائلًا إنه يعنى أن جميع مزاعم الصدق والعدل والحق مجرد قناع لمصالح اجتماعية محددة أو اعتبارات سلطوية. وعلى نحو ما تقول به تقاليد المذهب

السياسى المحافظ، نجد أن شبح ثراسياخوس – أى احتمال النكوص إلى حالة الفوضى العدمية التى صورها هوبز (Hobbes)، حيث لا يسود إلا ذو السلطة وحيث تصبح القوة هى الحق آخر الأمر – كان دائمًا يقبع فى خفاء خلف أحوال الحداثة السياسية. ألا يعتبر مذهب الحداثة القائل "بالتعصب ضد التعصب"، والنزعة الراسخة المناهضة للمذاهب التقليدية، حائلًا دون مجرد وجود استقرار ثقافى وتماسك ونظام؟ لم يتباطأ إدموند بيرك (Burke) فى أن يشير إلى أن قوى "العقل المجرد" ناحرة، وتؤدى بلا هوادة إلى حال "ينتزع منها بعنف جميع ما يكسو الحياة المهذبة"، بحيث لا يتبقى "ما يستر طبيعتنا العارية المرتعشة"[٧]. وعلى عكس المجتمعات التقليدية التى يقوم فيها "الحق" بصورة قاطعة على قداسة العادة، وقوة ما درج عليه الناس، وسلسلة النسب، نجد أن الحداثة تواجه جهدا جهيدًا لترسيخ الأحوال اللازمة لشرعيتها، وهكذا تجد نفسها فى غمار مفارقة تقتضى منها إنشاء السلالة الكريمة التى انحدرت منها. ومن ثم يغدو من المحال أن تتخلص من الاشتباه فى عدم شرعيتها، أو وصمة مكانة محدث النعمة. فما إن يُسْتَعَضْ عن الأساس اللاهوتى الأخروى للمجتمعات فى عصر ما قبل الحداثة بأساس حاضر ذاتى التوليد، حتى يكتسب مفهوم "الأساس" نفسه هشاشة جديدة، أى إنه اعتبارًا من اليوم تصبح جميع أنواع الأسس فى جوهرها خلافية ويمكن الطعن فيها. وهكذا، فإذا كان القانون الطبيعى الذى كان يفترض أنه "فوق بشرى" ومن ثم سرمدى، قد اختُزل فى الأعراف البشرية التوقيفية، أفلا يصبح إذن كل شىء مباحًا، وهو ما كان دوستويفسكى يخشاه؟ أفلا تتفق هذه النظرة، على وجه الدقة، مع معتقدات جوليت، بطلة المركيز دى صاد، التى تحاول تخفيف الإحساس بالذنب عند شريكها الفاسق هامسة له: "ما إن نقلع عن الإيمان بالله يا عزيزى... حتى تبدو ضروب الدنس التى تدعو إليها توافه باطلة"؟ ومن هذه الزاوية نجد أن جوليت تعتبر حقًا ابنة لعصرها، أى ابنة للتنوير: إذ تعتقد أن المسيح لا يزيد على "رب ميت!"[٨]

كانت هذه من النتائج التى انتهى إليها الوارثان "الشيطانيان" لروح النقد الجذرى للتنوير، أى المركيز دى صاد ونيتشه. إذ كان الرجلان يتبعان مذاهب القانون الطبيعى فى القرن الثامن عشر، بِحَرْفِيَّةٍ مخيفة، وبأسلوب يتسق اتساقًا تامًا مع مادية التنوير. ولكنهما لم يجدا فى هذا القانون "حقوق الإنسان" التى أنزلها الله، ولا التعاطف الذى

نص عليه روسو، بل اكتشفا حالة الطبيعة التى وصفها هوبز، حالة الحرب الشاملة ضد كل شيء، وهى التى "يقوم الحق على القوة" فيها، وأعجبهما ما شاهدا! إذ إن العودة إلى هذه الحالة الطبيعية التى نص عليها هوبز، وإزالة "كساء التهذيب" الذى ذكره بيرك إزالة تامة، يتيحان لذات الإنسان الحيوانية أن تستعيد مزيتها المفقودة، وهى القدرة على التعبير الغريزى الطليق الذى كان يتعرض للإعلاء، والتحذير بأسلوب "تَحَضُّرى" مبنى على "تقنية التذكر" ["mnemotechnics"] (نيتشه): أى خلق حيوان أليف، وهو الإنسان البورجوازى، الذى سوف يقوم طائعًا وبانتظام بدفع ديونه والوفاء بعهوده. أو كما يقول أحد أبطال روايات المركيز دى صاد، بنبرات تستبق ما يقوله نيتشه استباقًا مذهلًا:

> دعنى أسألك: أين ذلك الشخص الذى يبلغ به الغباء أن يقسم، على الرغم من جميع الأدلة التى تناقض ذلك، على أن البشر ولدوا متساوين فى العدالة والواقع؟ لا يستطيع إلا أحد أعداء البشرية، مثل روسو، أن يزعم هذه المفارقة، لأن ضعفه الذاتى الشديد جعله يدعو إلى مستواه الخفيض من لم يستطع الصعود إلى عليائهم... كيف تستطيع بالحق أن تُلْزِمَ من وهبته الطبيعة طاقة بارزة على ارتكاب الجريمة... بأن يطيع القانون نفسه الذى يدعو الجميع إلى الفضيلة أو إلى الاعتدال؟ هل يزداد القانون عدلًا حين يساوى فى العقاب بين الشخصين؟ هل من الطبيعى أن يعامل من يدفعه كل شيء إلى ارتكاب الشر نفس المعاملة التى يُعامل بها من يدفعه كل شيء إلى التصرف بحكمة وحصافة؟[٩]

إن منطق المركيز دى صاد صلب متماسك ومتسق اتساقًا صارمًا: "إذا كانت الجريمة قانون الطبيعة، فلا توجد جريمة ضد الطبيعة، ومن ثم فمن المحال أن توجد الجريمة"[١٠] ويتمتع نيتشه بالاتساق مثله عندما يشهد بحقوق الطيور الجارحة فى التهام الحملان الصغيرة: ("نحن لا نكرهها على الإطلاق، أقصد هذه الحملان الصغيرة الوادعة؛ بل إننا نحبها، فلا ألذ من لحم الضأن الطرى") ويضيف قائلاً: "أن نطلب من القوة ألا تعبر عن نفسها باعتبارها قوة، وألا تكون رغبة فى الغلبة، أو رغبة فى الطرح أرضًا، أو رغبة فى السيادة، أو تعطشًا [القهر] الأعداء، أو ضروب المقاومة وتحقيق الانتصارات، يشبه فى سخفه أن نطلب من الضعف أن يعبر عن نفسه باعتباره قوة"[١١].

وللمرء أن يتفق مع باتاى (Bataille) عندما يقول "لا يوجد ما هو أشد عبثًا من أن نأخذ أقوال المركيز دى صاد مأخذ الجد ونقبل معناها الحرفى"[١٢]. ويصدق ذلك على نيتشه، الذى لا يكل بعض المترجمين من الإشارة إلى أنه لم يكن بالقطع من دعاة سياسة القوة.

ولكن هذا أيضًا نيتشه الذى يعرب عن انتشائه "بالفرح العميق بكل أشكال التدمير، وشتى ضروب اللذة فى النصر والقسوة" حين تمارسها "أجناس نبيلة" معينة، وهو يعترف فى أحد السياقات التى تُلمح إلى فكرة "إرادة القوة" قائلًا: "إننى أبنى تقييمى للشخص على كمية قوته ووفرة إرادته"[١٣]. ويبدو نيتشه هنا على اتفاق جوهرى مع المركيز دى صاد فى الاعتقاد بأن الجرائم الطفيفة تستحق العقاب، وأن الجرائم ذات الحجم الكبير والنطاق الواسع جديرة بالاحتفاء بها. وأما "جمعية أصدقاء الجريمة" عند المركيز دى صاد – التى تعتبر استجابة لدعوة نيتشه الشهيرة – قبل ظهورها – إلى جنس من "الهمجيين الجدد"، – "فتتكون فى المقام الأول من عدد ضئيل من الأشخاص القادرين على كل شىء، والذين استطاعوا بفضل طاقتهم ومبادرتهم أن يرتفعوا فوق القانون، وأن يضعوا أنفسهم خارج سور التعصب، فهم أشخاص يرون أن الطبيعة قد اصطفتهم، ويحاولون إرضاء عواطفهم المشبوبة بأية وسيلة وجميع الوسائل"[١٤]. بل إنه يعترف ضمنًا، مثل المركيز دى صاد، بالمبدأ البورجوازى الذى يقول إن "الأنشطة العملية مفتوحة أمام الموهوبين": أى إن إمكان الصعود فى مراقى المجتمع أمام المؤهلين حقًا من الأوغاد لا تعيقها على الإطلاق الموروثات الطبقية. "التكرار لا نهائى وفذ. وليس من غير المعتاد أن يقوم شخص منحل بتعذيب أربعمائة أو خمسمائة شخص وقتلهم فى جلسة واحدة، ثم يعيد الكرة فى الصباح التالى، ثم فى المساء التالى، بمراسم احتفال جديدة"[١٥].

ونيتشه أيضًا يعرب عن إجلاله لروح العصر بقبول العرف الذى يقضى "بقبول شنق سارق التوافه وإعلاء شأن الغارات الإمبريالية إلى مستوى الرسالة التاريخية العالمية". وقد أدى اتباع نيتشه فى "رفع عبادة القوة إلى مستوى المذهب التاريخى العالمى، إلى تطرف الفاشية الألمانية فى تحقيق هذا المبدأ فبلغت به أقصى درجات اللامعقول"[١٦].

(٣)

يعتبر نقد العقل وفق مذهب ما بعد البنيوية وريث الخبرات الراديكالية للحداثة الجمالية، أى خبرات الذات اللامحدودة، والذاتية غير المركزية، والتأثير بالصدمات، واستقلال اللغة الشعرية. وتشترك ما بعد البنيوية مع نيتشه فى ضرورة الدفاع عن نفسها ضد تهمة العدمية: أى تعزيز موقف "فقدان المعنى" (*Sinnverlust*) وهو الذى كان ڤيبر يقول إنه أحد الأخطار الرئيسية فى مجتمع 'ما بعد التقاليد' الموروثة. وقد أحرزت ما بعد البنيوية نجاحًا مرموقًا فى قلب أبنية العقائد والأعراف المتوارثة رأسًا على عقب بمظاهرتها لفكرة نيتشه عن "سلالة نسب الأخلاق"، وبالبحث عن أبنية بديلة للخبرة فى تراث الأسلاف وفى كل ما يفتقر إلى التجانس، وفى الآخر المختلف كيفًا. أضف إلى ذلك أن أمثال هذه النزعات المتسمة بالخلاف الجذرى تعتبر أساسية فى الجو الخلقى للنقد الثقافى الحديث. ومن هذه الزاوية، قد يكون من الخطأ المبالغة فى تصوير الاختلافات بين الحداثة وما بعد الحداثة. إذ إن ما بعد الحداثة لم تفعل، من عدة جوانب، إلى أن حملت تركة الحداثة باعتبارها "ثقافة معارضة" (دانييل بِلْ). وهكذا فإن چان-فرانسوا ليوتار (Lyotard)، الذى يعتبر داعية لا يكل "للجليل" أو الذى "من المحال تمثيله"، يصر مُحِقًّا على العناصر الجوهرية التى تمثل الاستمرار ما بين الحداثة وما بعد الحداثة، إذ يقول إن الحداثة تتضمن ما بعد الحداثة؛ وإن ما بعد الحداثة هى روح الحداثة التى تظل صادقة مع نفسها، أى أن تظل صادقة مع مطالب عدم الحضور أو الغياب فى مقابل الشوق (الميتافيزيقى أو الذى عفى عليه الزمن) إلى "الحضور"، وهو الحنين إلى الماضى الذى يرى ليوتار أنه علامة على "تراخٍ" خطير فى الفترة المعاصرة. ويشرح ليوتار ذلك قائلًا: "يعتبر عنصر ما بعد الحداثة ذلك العنصر القائم فى الحداثة، الذى يجعل التمثيل نفسه يعرض ما لا يمكن تمثيله؛ أى ذلك العنصر الذى يحرم نفسه من عزاء الأشكال الجميلة، ومن اتفاق الآراء على ذائقة تتيح المشاركة الجماعية فى الحنين إلى ما لا يمكن الحصول عليه؛ ذلك العنصر الذى يبحث عن أساليب تمثيل جديدة، لا من أجل التمتع بها بل من أجل بث شعور أقوى بما لا يمكن تمثيله"[١٧] وهكذا فإن ما بعد الحداثة تعنى وداعًا غير عاطفى – أى وداعًا بلا دموع –

للشوق الميتافيزيقى التقليدى إلى الصورة الكاملة، أو الكلية، أو الحضور. ومن ثم تصبح ما بعد البنيوية العاقبة المعرفية – والأفضل أن نقول المضادة للمعرفة – لهذا التجاوز الزمنى للتقييم.

ومع ذلك فإن النسب الأخلاقى السياسى لما بعد البنيوية – الذى يمكن إرجاعه إلى تأثير نيتشه وهايديجر وباتاى – أبعد ما يكون عن الخلو من الإشكاليات، بل إن القلق يزداد بشأنه. فلقد حققت ما بعد البنيوية – باعتبارها حركة مضادة للميتافيزيقا وتعمل على نزع الأقنعة ودحض التحديد وإثارة التفكير – امتيازًا فى تحدى المواقع والمراتب المعرفية الموروثة. ولكنها حين حاولت أن تعرض مبادئها وقناعاتها المحددة أخلاقيًّا وسياسيًّا فقد اتفق مؤيدوها ومعارضوها على إظهار أوجه قصورها الشديد. فالتعادل الشائع بين "الكلية" و"الرعب" (انظر مقال ليوتار "إجابة لسؤال: ما تعريف ما بعد الحداثة؟") يهدد بأن يتحول إلى ترنيمة شعائرية لا تكاد تساندها قوة تجريبية مفسرة لها. وضروب المفارقة هنا عميقة. إذ إن ما بدأ باعتباره احتجاجًا ضد التفكير الميتافيزيقى يخاطر بأن يصبح – بسبب لجوئه المعترف به إلى الشروح شبه الميتافيزيقية المبنية على وجود "الميتاقصص"، و"اتفاق الآراء"، و"الصور الكلية" – مثالية كاملة. فعندما نجد أن قيم ترابط المعانى النظرية قد أصبحت مما يشتبه فى كونه نتيجة للقسر أو "الرعب"، فكيف نتجنب الخضوع لموقف مضاد للفكر والعقل، وهو الذى يثير قلقنا على صرامة التفكير النظرى؟

وأما فيما يتعلق بقضية ما بعد البنيوية والأخلاق نفسها، فإننا نظل فى موقف يتسم بالشلل النسبى، أى بشرعة أخلاقية متراخية تقول "بالاستقلال السلبى"، و"تتفق اتفاقًا كاملًا مع دفاع ما بعد البنيوية العام عن عدم التجانس، والاختلاف، والهامشية، وانعدام الهوية، فى مناهضة السلطة القسرية لإقامة الصور الكلية والانغلاق"[١٨]. ومن المفارقات أن هذا الموقف يذكرنا بمزالق "سوء النية" عند سارتر. لابد لنا أن نتخذ موقفًا أو "نختار" شيئًا ما، وإن كان أى اختيار لنا ينذر بأن يتحول إلى تشيىء نتخلى بفضله عن طبيعتنا الجوهرية باعتبارنا وعيًا سلبيًّا لا حدود له، أو "وجودًا للنفس". ومع ذلك فهل يمكن أن ينشأ موقف أخلاقى قادر على البقاء من برنامج معرفى تتعرض

فيه جميع المواقع الثابتة والإيجابيات المحددة للاشتباه فى كونها خضعت أصلًا لانتكاس "من قبل وعلى الدوام" لما نخشاه من "ميتافيزيقا الحضور"؛ أى برنامج يقضى بالرفض الكامل لمطالب العامل الإنسانى أو "كيان النفس" – وهى مفاهيم تذكرنا بالقيم التى عفى عليها الزمن، قيم ترابط المعنى، والمعيار، وحضور النفس – وبذلك يترك "الذوات" على الأرجح تحت رحمة القوى الاجتماعية الحاكمة؟ وهكذا "يجد المرء فى جانب كبير من فكر ما بعد البنيوية انفصالًا بين الحركة الموضوعية اللانهائية – سواء فى صورتها النظرية باعتبارها 'التلاعب النصى' أو باعتبارها ضربًا من ميتافيزيقا السلطة أو الرغبة - وبين نوع من المذاهب الذاتية لا وجود للذات فيه، وفى هذا ما فيه من مفارقة، ما دام يلغى العلاقة مع الآخر، وهى التى تشكل الذاتية"[19]. ويشير مارتن چاى (Jay) فى مقال مهم إلى قضية الأخلاق وما بعد البنيوية قائلاً:

> من جوانب المذهب الفكرى الفضفاض وغير المتجانس الذى أصبح يدعى ما بعد البنيوية جانب يفوق هذه الجوانب كلها، فيما يبدو، فى إثارة الضيق والمقاومة ألا وهو فضحه المفترض لنظرية الأخلاق. إذ إن تهمة العدمية التى كثيرًا ما يوجهها نقاده إلى النتائج المعرفية المترتبة عليه، توجه بكثرة أكبر إلى نتائجه الأخلاقية. وقد قُدِّمَتْ ضروبٌ منوعةٌ من الأنساب التى انحدر منها النقص الأخلاقى المفترض فيما بعد البنيوية، منها اعترافه الصريح بالديْن الذى يدين به لمحاولة نيتشه أن "يتجاوز الخير والشر"، وانبهاره بالسيناريوهات الخاصة بالعنف والتشويه والتضحية عند المركيز دى صاد وحتى باتاى، وإعجابه بالشخصيات الموصومة سياسيًّا مثل هايديجر وبلانشو (Blanchot) فى بداية حياته (وهو الضعف الذى أدت فضيحة دى مان إلى تضخيمه) ووراثته الحركة الجمالية الحداثية التى تقضى بنسيان الضحية ما دامت الحركة جميلة[20].

ويقول چاى إن الموقف الأخلاقى لما بعد البنيوية لا يزال قادرًا على الحياة ما دام "يرغمنا على أن نتأمل تكاليف الأحكام الأخلاقية المطلقة، والعنف الكامن فى محاولة بناء أشكال حياة أخلاقية كاملة التجسيد". ومع ذلك، فالمذهب لا يقدم لنا آخر الأمر "أية مساعدة إزاء السؤال الشائك الخاص بالفصل بين المزاعم الأخلاقية المختلفة حاليًّا والتى كثيرًا ما تتسم بالتضارب". فالمذهب يُعْلى الظواهر الجمالية على العقل، ويرفض العلوم الاجتماعية التجريبية باعتبار أنها لا تزال "ميتافيزيقية" و"تحيل القارئ إلى خارج

النص"[٢١]، ويرى أن "عدم إمكان التحديد" أعلى قيمة من الاتفاق ما بين الذوات وبين هرمانيوطيقا المعنى، وبذلك يبدو، فى النهاية، أنه "لا يترك بين أيدينا سوى مزاعمَ وأقوالٍ مثيرةٍ للمشاعر"[٢٢].

ويبدو لنا أن رفض التجريب فى العلوم الاجتماعية يُضْعِفُ مدخل ما بعد البنيوية للنقد الثقافى بصفة خاصة، إذ يقول دريدا إن مناهج العلوم الاجتماعية مناهج تقليدية فى جوهرها، فما دامت مدينة لنموذج فكرى يعلى من شأن العقلانية والمنطق، فهى تأخذ بسلسلة كاملة من الإقصاء والتعصب والمراتبية المرتبطة بالفكر الميتافيزيقى، وهو ما يعنى تفضيل الواحد على الكثرة، وتفضيل الجوهر على المظهر، وتفضيل المعنى على ما ليس له معنى. ومن ثم فإنها "لا تمس مطلقًا بعض المسائل التى لا تزال قائمة فى ذاتها على مبدأ العقل، ومن ثم على الأساس الجوهرى للجامعة الحديثة. أى إنها لا تشكك مطلقًا فى المعيارية العلمية، إذ تبدأ بقيمة الموضوعية أو فرض الموضوعية التى تحكم خطابها وتهبه الصحة"[٢٣].

ولدينا اعتراضان هنا يتصلان فيما يبدو بهذه القضية. والاعتراض الأول يقول إن خطاب العلوم الاجتماعية يزخر بتحديات داخلية مهمة لأولوية الموضوعية المنهجية، وانظر على سبيل المثال الانتقادات التى طرحها ديلثى (Dilthey) وڤيبر فى سياق المناظرة حول "الفهم فى مقابل الشرح" فى العقدين الأولين من القرن العشرين[٢٤] أو، من عهد قريب، المناظرات المستفيضة حول مفهوم "العقلانية" فى شرح العلوم الاجتماعية، وهى التى انطلقت شرارتها الأولى فى الستينيات على أثر نشر مقال پيتر وينش (Winch) "تفهم المجتمع البدائى"، فأشعلت خلافًا أدى إلى مولد ما يسمى "الاتجاه التفسيرى" الشهير فى العلوم الإنسانية[٢٥]. ومن ثم فإن الزعم بأن العلوم الاجتماعية ذات مناهج غير تأملية زعم باطل، وإن كان للمرء أن يتفق مع دريدا فى أننا ما زلنا نحتاج إلى المزيد من إيضاح "مواقفها الموضوعية".

ولكن المسألة الأخطر هى أن إصرار ما بعد البنيوية على تجنب خطاب العلوم الاجتماعية قد ألقى بالنقد المابعد بنيوى فى هوة فقر تجريبى مدقع. وهكذا، وعلى الرغم من انتقاد ما بعد البنيوية للافتراضات المثالية القائمة فى "هرمانيوطيقا المعنى" (فى

حدود الزعم بأن أى "فهم" يقوم على "عدم الفهم" أولًا) فإن رفض ما بعد البنيوية للاتجاهات التجريبية ولمبدأ "الإحالة"، يجعلها تشارك الهرمانيوطيقا "مثالية لغوية" معينة، أى إيلاء امتياز ساذج لمفاهيم اللغة والنص والدلالة عمومًا، وهو الموقف الذى وصل إلى ذروته فى القول بأن "كل فعل إنسانى مهما يكن" يعتبر صورة من صور "القراءة"[٢٦]. والمؤكد أن تهمة "المذهب النصى الشامل" (القائم على مقولة دريدا التى غدت ذائعة "لا يوجد شيء خارج النص") من المحتمل أن تكون النقد الحقيقى الذى يوجه أكثر من غيره إلى ما بعد البنيوية. بل إن فوكوه نفسه، أكثر المرتبطين "بالعالم الواقعى" من بين أصحاب ما بعد البنيوية، لا يقدم قط إيضاحًا كاملًا للعلاقة بين "النظم الخطابية" والمؤسسات الاجتماعية بل إن المفترض وحسب أن عمل هذه المؤسسات يخضع خضوعًا تامًّا لما تحدده هذه "النظم" باعتبارها شفرات سلوكية تجمع بين التعالية والتجريبية[٢٧].

والقضية المهمة هنا هى أن ديناميات السلطة ليست ذات طبيعة سيميوطيقية وحسب، إذ لا يستطيع أن يلتقى فى منتصف الطريق بالهدف من الدراسة – الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التى يشكلها التاريخ – إلا مدخل لتحليل علاقات السلطة تغذوه الخبرة التجريبية. وإذا لم نطبق هذا المنهج، فسوف يهدد الانحراف المثالى تفهمنا لعمل السلطة الحقيقى على مر التاريخ.

وقد أصبحت شرعة "الاستقلال السلبى" التى وضعتها ما بعد البنيوية شائعة باعتبارها بديلًا عن الذاتية التى تولى "النفس" أولوية فى المرحلة اللاحقة لفكر ديكارت، أو ما يسمى "النفس الحرة". ويقول الفرنسيون من أتباع هايديجر إننا إذا نقلنا هذا النموذج الغربى الكلاسيكى للذاتية المحققة "للنفس" من مستوى نفس الفرد إلى مستوى المجتمع، فسوف نجد أنها تمثل "أصل" الدافع الداخلى الشمولى الحديث. وهكذا فإن فيليب لاكو-لابارت (Lacoue-Labarthe) يقول، مثل هايديجر، إن الاشتراكية القومية تتيح "لأنطولوجيا الذاتية (أى إرادة الإرادة) أن تحقق ذاتها. فإن النازية أسطورة خلقها أصحابها، ألا وهى وجود نمط آرى، وذات مطلقة، وإرادة محضة (للنفس) تريد نفسها". ويواصل لاكو-لابارت حجته زاعمًا أن النازية ما دامت

تستمد كيانها من أسطورة الذاتية التى تحقق الشمول للنفس، فإن "النازية مذهب إنسانى [!] لأنها تقوم على حتمية "الروح الإنسانية" والتى تراها أقوى – أى أشد تأثيرًا – من أى روح أخرى"(٢٨).

ولكن هل تتمتع هذه الحجج - المستمدة من نقد هايديجر للعقل الغربى باعتباره 'أنطولاهوتى' – بقيمة إيضاحية أصيلة؟ هل من الممكن شرح النازية حقًا باعتبارها نتيجة "لاكتمال الميتافيزيقا" و"نسيان الوجود" – كما يقول هايديجر – أم أن لدينا سلسلةً من الأسباب القريبة والعملية والقائمة على أسس تاريخية تجريبية، القادرة على تقديم شرح أفضل لنجاح النازية فى ألمانيا فى فترة ما بين الحربين؟ إن كانت الاشتراكية القومية حقا، كما يزعم لاكو-لابارت، ثمرة لنموذج فلسفى حتمى فى آخر المطاف – أى الروح الإنسانية، وما يدعى "أنطولوجيا الذاتية"، و"إرادة الإرادة" – فكيف يمكن للمرء أن يفسر ازدهارها فى ألمانيا لا فى أمم أخرى كثيرة ساد فيها هذا النموذج أيضًا؟ وأخيرًا أليست خصيصة ذات دلالة أكبر من خصائص الأمم التى أخضعت طوعًا لجاذبية الفاشية (مثل إيطاليا وإسبانيا) رفضها المتناعم لقيم "الحداثة التنويرية"- وخصوصًا القيم السياسية لتقاليد المذهب الإنسانى المدنى – بدلًا من العبادة الغربية لأمثال القيم التى يشير إليها لاكو – لابارت؟

والبحث النقدى الذى تقدمه ما بعد البنيوية للمثل الأعلى الحديث أى الذاتية التى تشكل نفسها يمكن أن يؤدى، فيما يبدو، إلى نتيجتين اثنتين(٢٩). أما الأولى فقد بَتَّ فيها 'باتاى' وكان لها تأثيرها العميق فى الفهم الذاتى السياسى لأتباع هايديجر الفرنسيين. فعلى عكس المثل الأعلى الغربى، أى مثال المجتمع الذى يحقق ذاته، أو قل إنه نموذج "الأنطولاهوتية" نجد أن هذه النظرة ترسم صورة لمجتمع النشوة، أو كما يسميه لوك نانسى (Luc Nancy) "المجتمع الخالى البال". ومن شأن هذا أن يكون مجتمعًا لا يناضل نضالًا هادفًا لتحقيق غايات الاكتمال العضوى، أو الشفافية الذاتية، أو الحلولية وهو مصطلح يعرفه نانسى بأنه يعنى هنا أن "يرمى المجتمع الذى يتكون من كيانات جوهرية إلى قصر أنشطته على تحقيق جوهر هذه الكيانات، وأن يحققها باعتباره مجتمعًا كليًّا"(٣٠). وبذلك لا يكون مجتمعًا يقوم على افتراض لا نهائية الذوات فيه، بل يستند فى

مضمونه وتشكيله استنادًا كاملًا إلى مقتضيات الغيرية، والتعددية، وطبيعة الذوات المحدودة. وبذلك يصبح شبيهًا بمجتمع الإنفاق غير الإنتاجي الذى يصفه باتاى فى بعض أعماله مثل الجانب الملعون ومثل "نظرية الإنفاق" ففى مثل هذا المجتمع، تُنْبَذُ العملية النفعية القائلة بالتعاون فى المبادلات، وتحل محلها القدرة على العطاء بروح الإيثار، والفرح، من دون مقابل. أو، كما يقول باتاى، إن المجتمع يجد "فائدة فى الخسائر الفادحة، وفى الكوارث التى، على الرغم من اتفاقها مع الحاجات المحددة بدقة، تؤدى إلى حالات اكتئاب صاخبة، وأزمات رعب وفزع، وفى آخر المطاف، حالة معينة من اللذة الغامرة". والمجتمع يهتم ويستفيد، بعبارة أخرى، من "الإنفاق غير الإنتاجى": "كالترف، والحداد، والحروب، والعبادات، وإنشاء مبان أثرية فاخرة، والألعاب، والاستعراضات، والفنون، والأنشطة الجنسية الشاذة (أى المنحرفة عن الطبيعة المحدودة للأعضاء التناسلية) فهذه جميعًا تمثل أنشطة لا غاية لها، على الأقل فى الظروف البدائية، تتجاوز ذاتها ووجودها نفسه"[٣١].

أعاد نيتشه فى شبابه بناء صورة نسيان المرء ذاته المفردة، على نحو ما رسمتها التراجيديا اليونانية من خلال طقوس ديونيسيوس الحسية الجماعية، وبذلك قدم سابقة مهمة لما جاء به باتاى وخلفاؤه. ولكن هل يستطيع مجتمع مثل مجتمع النشوة المشار إليه – الذى يهدد باستهلاك نفسه من خلال مشهد مهيب جليل لحرق ذاته، على ما فى هذا من جمال – أن يتحقق من دون أن يدفع الثمن المحتوم المتمثل فى أقصى درجات النكوص التاريخى؟ ألا نرى هنا جميع أخطار السياسة التى اكتسبت طابعًا جماليًا، وهى التى كان ڤالتر بنيامين يرى أنها تمثل الجوهر التاريخى للفاشية، والتى يقول بنيامين عنها (بعبارات تذكرنا تذكيرًا واضحًا بكلام باتاى) إن المجتمع "يتلذذ بتدمير نفسه بصفتها متعة جمالية من الطراز الأول"؟ ألا نرى أن هذه الأخطار قد عادت "لتسكن" المثل الأعلى لما بعد الحداثة وهو "المجتمع الخالى البال"؟[٣٢] وقد أدرك باتاى فى أواخر حياته أن انبهاره بجماليات العنف وسياسات العدوان كانت تشى "باتجاه فاشى يقوم على المفارقة"[٣٣] إذ كان، على أية حال، فى دراسته "للبناء السيكلوجى للفاشية" قد استشهد بالتجربة الفاشية باعتبارها نموذجًا مثاليًا "للسيادة"، إذ يقول:

على العكس من السياسيين الديموقراطيين الذين يمثلون، فى بلدان مختلفة، الفكرة البالية التى تزعم تجانس المجتمع، يبرز هتلر وموسولينى على الفور باعتبارهما يمثلان شيئًا آخر... فالعمل الفاشى غير المتجانس ينتمى إلى مجموعة الأشكال العليا كلها. فهو يتوجه إلى مشاعر يقول تعريفها التقليدى إنها رفيعة ونبيلة، كما يميل إلى تكوين السلطة باعتبارها مبدأ غير مشروط، إذ يشغل مكانه فوق أية أحكام نفعية.(٣٤)

وأما الاتجاه الثانى الذى تسير فيه الشرعة الأخلاقية لما بعد البنيوية، فهو احتضانها غير الاجتماعى للذاتية "الفوضوية". وأنا أستخدم الفوضى هنا بمعناها الاشتقاقى فى اللغات الأوروبية ألا وهو العيش من دون قانون أو مبادئ أولية. وهذا النموذج يمثل تضادًا بارزًا مع المثال اليونانى الليبرالى للاستقلال الخلقى، فليست الغاية التخلص من القوانين بل "أن يمنح كل فرد نفسه قانونًا خاصًا". ومن الدلالات المهمة لنموذج الفوضى الاستعاضة عن فضائل الاستقلال بفضائل الضياع أو الحياة بلا قانون.

وتعتبر المبادئ السياسية للذاتية الفوضوية وريثة متميزة للميتافيزيقا وروح مناهضة التأسيس [أى إنكار ضرورة بناء أى مذهب على أسس عقلانية]، وهما التركة التى خلفها هذا المبحث النقدى. وصورتها هذه تعنى أنها تستمد أصولها من هايديجر، على الرغم من أنها نبذت ما يتميز به هايديجر من حنين إلى الوطن والأصل والمكان. وبدلًا من هذا نجد أن صورتها السائدة تتغلغل فيها الحساسية الفرنسية الحداثية التى تؤكد قضايا مضادة لهايديجر مثل اللهو واللعب، والفرحة، وحرية الدلالات. وموقفها الصارم فى مناهضة التأسيس يعتبر عماد معارضتها الشاملة لأية سلطة. ومن هذه الزاوية نجد أنها ذات اتساق كامل مع "شرعة الاستقلال السلبى" المشار إليها عاليه. ومع ذلك، فعلى نحو ما توحى به عبارة "الاستقلال السلبى" نفسها نشهد التلاقى الغريب بين هذه الشرعة – على الرغم من راديكاليتها الظاهرة – وبين الفلسفة الليبرالية، التى يقول مفهومها إنها تدافع عن قداسة الفرد أو "المجال الخاص" فى مواجهة ما تفرضه سلطة الدولة وما تمليه على الأفراد (وإن كانت مفردات القانون الطبيعى الحداثى غريبة عنها بطبيعة الحال، فالمعتاد أن تحظى بالمزايا كل "نفس" تمزقت وفقدت مركزيتها).

والمبادئ السياسية للذاتية الفوضوية، فى أشد صورها راديكالية وانتماءً لفكر فوكوه، ليست مناهضة للسلطة وحسب، بل إنها تناهض وجود أية أسس مناهضة صارمة، إذ إنها تسعى على الدوام إلى طمس وإزالة الأسس والمبادئ والأعراف التى تشكّلنا بفضلها فى صورة نفوس اجتماعية. فالنقد الموجه للنظام "ليس موجهًا ضد نظام معين (مثل النظام الرأسمالى الأخير) بل ضد النظام باعتباره نظامًا، أى ضد هيكل الإقصاءات فى ذاته". ومع ذلك "فعند تعميم الهجوم على النظام باعتباره نظامًا، لا يصبح الهجوم موجهًا ضد أى نظام خاص، أى إن أهداف الهجوم تتفاوت وتُتبادل"(٣٥). وهكذا تفهم الحرية استنادًا إلى النموذج الذى وضعه هايديجر للأساس الذى لا أساس له (الهاوية *ab-grund*)، أو الاختلاف والإرجاء عند دريدا، أو الفصم المنتظم عند لاكان، أو المقاومة عند فوكوه. "إنها شيء لا علاقة له بالمجتمع ولا يمكن إرساؤها أو ضمانها... فنحن نجد حريتنا فى إزالة أو تغيير نظم الحكم التى تجسد طبيعتنا، ومن ثم فهى تقع خارج المجتمع، أو فوضوية" (٣٦) أو كما يقول مفكر يعتنق هذه الآراء ويكتب بنبرة أقرب إلى دريدا، إن المبادئ السياسية للذاتية الفوضوية توحى "بأن السلطة ليست لها أغراض أصيلة، وإن التلاعب للوصول إلى كوكبات اجتماعية جديدة غاية فى ذاته، وإن جوهره يكمن فى التفاعل اللانهائى من دون توجه تفرضه سلطة مركزية"(٣٧). ومن ثم فإذا ركز المرء بصره على ما تتسم به الذاتية الفوضوية من معاداة للسلطوية، فسوف تتضح له روابطها التى تتميز بالمفارقة والعمق بالمثل الأعلى الليبرالى "للحرية السلبية" أو "التحرر وحسب".

ولكن أوجه القصور فى فكرة "الحرية باعتبارها فوضى" سوف تبدو مماثلة لأوجه القصور فى النظرة الليبرالية التى تقول إن الحرية "حرية سلبية". إذ إن هذا التصور للحرية يستبعد، فيما يبدو، - أو يقلل إلى حد بعيد، على الأقل - قيم التضامن البشرى: أى صوغ أهداف المجتمع البشرى الذى تتفاعل فيه الذوات. فإذا اتبعنا بدقة كل الأحكام التى تشملها الحرية السلبية أو الفوضوية، فسوف نرى أن القرارات أو الأهداف السياسية التى كُلِّفَ بعضُنا جماعيًا بها لا تمثل التحقيق الصادق لحريتى (على نحو ما نرى فى مفهوم روسو (Rousseau) غير الليبرالى وذى الطبيعة الاجتماعية

الأولية) بل تمثل قيدًا معينًا، وإن اختلف معنى اسمه، على طاقتى على التعبير عن نفسى. ويبدو أن كُلًّا من النموذجين، الليبرالى والفوضى، يضمران المناهضة المسبقة ما بين قيم الفرد وقيم المجتمع: إذ من المحال أن تغدو الأخيرة وسيلة أو أداة لتحقيق الذات. وهكذا فإن صورة المبادئ السياسية الناجمة عن ذلك لن تكون قائمة على المشاركة، وهو أمر غريب. ولن تكون الفضيلة المدينة عندها "فاضلة"، والواقع أن أمامنا خطرًا داهمًا يتمثل فى أن يظهر المجال السياسى، باعتباره ساحة للعمل الجماعى، فى صورة مجال "لعدم الأصالة"، كما كان يتصف بذلك بسبب طابع العلنية و"الجماهيرية" فيه عند هايدجر فى كتاباته الأولى.

وإلى جانب هذا ينشأ التساؤل عما إذا كان من الممكن أن نجد لصورة الحرية مغزى حقيقيًّا إن كانت سلبية أو فوضوية وحسب. ولا مندوحة فى هذا الصدد عن التمييز بين الحرية وبين مجرد فرض الإرادة أو التعسف، إذ إن العامل الذى يمنح حريتنا قيمتها الحقيقية، فيما يبدو، هو عدم العسف، أى استنادها إلى مبادئ وقيم ومعايير شبه مترابطة وغير عشوائية وذاتية الاختيار. وعلينا ألا نعتبر أن هذه المبادئ والقيم والمعايير تناقض طاقتنا على حرية الفعل فإنها فى الواقع مضمون هذه الطاقة أو مادتها. وهكذا فلنا أن نعتبر أن الحياة القائمة على غايات عشوائية، حتى وإن كانت تتصف بحرية اسمية، حياة فقيرة أخلاقيا، من زاوية الدلالة الأساسية. إذ إن عدم وجود اتجاه محدد، وهو الذى يعتبر نوعًا من "التفاعل غير المحدود بلا توجيه، يجرد الحياة من عناصر الاستمرار والتضامن والمضمون، وهى العناصر التى تمنح الحرية، والحياة الإنسانية نفسها، معناها". ومن ثم فإننا نجد، فى السياق الحالى، أن كل شىء يعتمد على قدرتنا على التمييز بين الحرية وبين الضياع أو الانحراف الاجتماعى من دون مبرر.

وقد حاول ليوتار أن يتصدى لمعضلة ما بعد البنيوية والأخلاق فى نظريته عن "الألعاب اللغوية"، التى استعار جانبًا منها من الكتابات الأخيرة للفيلسوف ڤتجنشتاين (Wittgenstein) ومنطق ما يسميه "الاختلاف الغائى" يوحى بأن الاختلافات بين الألعاب اللغوية كبيرة إلى الحد الذى يجعل ادعاءاتها الصحة أو الصواب ادعاءات من المحال البت فيها، آخر الأمر، أو قياسها بدقة. ويقول ليوتار إن

العدالة تتحقق إذا سمحنا للألعاب اللغوية المتعددة بالبقاء على ما هى عليه من الاختلاف، أى من خلال رفضنا للجمع بينها وفقًا لمنطق القمع بالاتفاق فى الرأى. ويقول ليوتار إن هذا أفضل ما يخدم قيم التعددية. "وقس على ذلك غايات الكفاح التى يرى ليوتار أنها أساسية لكل لغة باعتبارها تعبيرًا. إذ يقول ليوتار "الكلام مرادف للكفاح، ولكن هذا لا يعنى أن المرء يلعب من أجل الكسب. فمن الممكن أن تقول شيئًا للتمتع بلذة الابتكار وحدها... وما أشد السرور الذى نجده فى الابتكار الذى لا ينتهى فى صوغ العبارات""[٣٨] ويتضح هنا، مثلما يتضح فى انحياز ليوتار إلى الأسلوب الجليل، ولوع ما بعد البنيوية بإقامة الأخلاق على أسس جمالية.

ويعتبر ليوتار، دون شك، أشد مفكرى ما بعد البنيوية مراعاة للضمير والدقة فيما يتعلق بقضايا الأسس الأخلاقية. فمنذ أواخر السبعينيات وقضية الشرعة الأخلاقية الناجمة فى أعقاب الحقبة الشمولية تشغل صلب تفكيره. ومع ذلك فإن محاولته إقامة الأخلاق على أساس استحالة قياس الألعاب اللغوية، وهى المحاولة المتأثرة بنظرات ڤتجنشتاين إلى حد ما، لا تزال لها جوانب إشكالية كثيرة. إذ إن إقراره فى الواقع بأن جميع الألعاب اللغوية تتساوى فى صحتها يمكن اعتباره إنكارًا لمتطلبات الحكم الأخلاقى. أفلا نضطر – بسبب خبراتنا التاريخية وعقائدنا الرصينة – إلى القول بأن بعض الألعاب اللغوية أو "أشكال الحياة" – مثل تلك التى تنتهك بانتظام حقوق البشر وكرامتهم – ظالمة ولا أخلاقية، بمعنى أبعد ما يكون عن السطحية؟ ويبدى ليوتار القلق إزاء أخطار الانزلاق فى اتجاه "الميتاقصة" الخاصة بالقانون الطبيعى أو حقوق الإنسان. ومع ذلك، فما دمنا نفتقر إلى مجموعة صلبة من المعايير أو المبادئ الأخلاقية، أفلا يمكن ألا نجد بين أيدينا سوى الدعوى المهترئة للمساواة والقول العاجز بالتعددية؟ إذ إنه لو كانت جميع المواقف تتساوى فى الصحة، فسوف نكون قد 'حرمنا الأساس' اللازم لإصدار أحكام أخلاقية وفكرية لها وزنها، وشبح استحالة القياس يهددنا – إن صح هذا التعبير – بأن يشمل قدرتنا على الحكم.

ويرجع خطأ ليوتار إلى عجزه أو عزوفه عن التمييز بين المعايير القائمة على ما يبررها والمعايير التى ليس لها مبرر، ومن ثم فهو ينطلق من عقيدة مغلوطة تقول إن جميع

المعايير يمكن أن تكون إرهابية وشمولية. ونرى فى نهاية المطاف أن محاولته 'إنقاذ' معيار للعدالة يمكن تطبيقه، استنادًا إلى افتراضه المساواة بين جميع الألعاب اللغوية، تقع ضحية لتناقض فى الأداء، فإذا كانت جميع الألعاب اللغوية تتمتع حقا بالمساواة، فعلى أى أساس نستطيع أن نجعل العدالة تحظى وحدها بموقع الحَكَم المتميز بينها؟ ولماذا نتبع ما تفترضه وما تمليه إن لم تكن فى الحقيقة إلا لعبة أخرى من الألعاب اللغوية الأخرى؟ لن يستطيع ليوتار أن يثبت شيئًا ونقيضه فى الوقت نفسه، إذ لن يستطيع منح مزية "للعدالة" من دون أن يمنحها مكانة شبه تأسيسية وميتالغوية، أى من دون أن يحولها إلى الأساس أو "الميتاقصة" التى يسعى إلى تجنبها مهما كلفه الأمر. (ويصدق الانتقاد نفسه على مناقشة ليوتار "لعلم الصوغ" (parology) أو "ابتكار صيغ لا نهاية لها من العبارات" باعتبار ذلك مبدءًا ميتالغوى وينبغى له فى الأحوال المثالية أن يحكم جميع الألعاب اللغوية. فإلى جانب دلالاته المضمرة على المذهب "الحيوى"، وهى دلالات إشكالية تغازل ما سبق ذكره من "الميل الجمالى الحداثى إلى نسيان الضحية ما دام العمل جميلًا"، فإننا نرى هنا أيضًا أن حجة ليوتار تنتهى بالصدام مع افتراضاته الأولية المحببة إلى قلبه، فى حدود سعيه إلى وضع معيار للحكم على "صحة" أو "حيوية" الألعاب اللغوية بحيث يتمتع بالقدرة على تجاوز السياق.)

وأخيرًا، فعلى الرغم من انحياز ليوتار إلى قيم اللعب وعلى الصوغ، فإن فى تأكيده للطابع المنفصل تمامًا للسياق اللغوى أو أشكال الحياة جانبًا يمكن أن يكون "محافظًا"، إذ إنه إذا كانت جميع الألعاب اللغوية ذاتية الإحالة آخر الأمر، وإذا كانت إمكانات الصحة مقصورة على السياق وحده (ما دام قد سبق الإعلان عن موت الميتاقصص) أفلا نواجه التهديد بزوال التمييز المهم بين "السلطة" و"الصحة"؟ وحين نغض الطرف عن المكانة المركزية الميتاأخلاقية للحكم على مقولات الصحة – أى مفردات الصحة أو المشروعية المعيارية – فسوف تصبح السياقات "سياقات سيطرة"، وبذلك تصبح قادرة على ضمان استمرارها بنفسها. ولو سلم المرء بأن السياق يتمتع بمثل هذه السلطة الكبيرة، فإن مقولات السلطة سوف تستولى على قوة الصحة بلا أمل فى استعادتها، والمقصود بمقولات السلطة المعانى السائدة فى سياق ما، مهما يكن. وهذه

المشكلة لا تشير إلا إلى معضلة واحدة من المعضلات العامة فى الشرعة الأخلاقية لما بعد البنيوية. إذ إننا ما إن ننكر وجوب فهم الأخلاق باعتبارها قضية معرفية فى المقام الأول – أى باعتبارها استخلاصًا خِطابيًّا لمقولات الصحة – حتى نجد أنه لا خيار أمامنا إلا أن نعود إلى اعتناق "الرأى الذى يعتبر اللغة وسيطًا مثيرًا وحسب، بحيث يتعذر فيه التمييز بين الصحة والقوة، وبين العقيدة المنطقية والرأى المتلاعب به"(٣٩). وهذا، أساسًا، هو النتيجة (الساخرة) التى توصل إليها ليوتار بنفسه عندما قال "إننا نحكم بلا معايير، فنحن نشبه الفرد الحصيف الذى ذكره أرسطو، والذى يصدر أحكامًا على العادل والظالم بلا أدنى معيار... [والقدرة على الحكم] تحمل اسمًا داخل تقاليد فلسفية معينة، وهى تقاليد نيتشه، أما الاسم فهو إرادة السلطة"(٤٠).

ولكننا نجد أننا هنا نقف على أرض مقلقلة مضطربة بسبب تجاوز التقييم، وعلينا أن ننبذ ذلك. إذ تقول تلك التوصية، وحسبما يرى نيتشه، إن خطاب الشرعية الأخلاقية لم يعد يحدد نطاق السلطة وامتيازاتها، بل إن السلطة نفسها هى التى تحدد نطاق الشرعية وامتيازاتها. أى إن العلاقة بين الحق والقوة أصبحت معكوسة، ولم يعد من الممكن التمييز بين الأخلاق ومقتضيات الحال. وهكذا تتحطم سلطة مقولات الصحة التى تمزق السياقات. وبدلًا من أن يرتبط العدل بقوة الحجة الفضلى، نجد أنه اختُزِلَ فى "مظاهر الصراع" اللغوى (أو البلاغة)؛ ولم يعد أمامنا إلا القوة (أى علم الصوغ).ومعنى هذا أن قوة الإقناع تعتبر، وفقًا لروح نيتشه، مثالًا للسلطة المحضة؛ وأن الاتفاق المبنى على الصحة مجرد خدعة لتحقيق المصالح الاجتماعية المكتسبة. وهكذا [كما يقول ليوتار] "لا يتوقف إمكان صدق حجة من الحجج على افتراض صدقها بل على قوتها وسطوتها (التى يقتصر معناها على دلالاتها الحيوية الحافظة للحياة والمكثفة لها)"(٤١) والفكرة الرشيدة المضادة للمذهب السياقى الجديد (إذ يقول ليوتار إن موقفه موقف "الحتمية المحلية")(٤٢) تقول إننا نستطيع الاهتداء "بلحظة التعالى القائلة بالصحة العالمية [التى] تمزق كل اتجاه إلى الإقليمية"(٤٣).

ويقول ڤالتر بنيامين فى أحد مقالاته المبكرة بوجود "مجال للاتفاق الإنسانى يتسم بعدم العنف إلى الحد الذى يجعله مغلقًا تمامًا فى وجه العنف ألا وهو المجال الصحيح

'للفهم' أى اللغة"[٤٤]. ولكن تحقيق هذه اليوتوبيا اللغوية الخالية من العنف، أو "مملكة الغايات"، كما كان بنيامين يعرف، يمتنع علينا فى الزمن الحاضر وحيث نكون ما دمنا نسكن فى الوقت نفسه عالم الأحداث العارضة الواقعية، أى "عالم الظاهراتية". ومع ذلك فإن الاعتراف بأن مثل هذا المجال نمط من أنماط المثل العليا التنظيمية وحده يمنع التفاعل الاجتماعى فى اللحظة الحاضرة من الاستسلام لحلقة لا خلاص منها وتتجدد تلقائيا من السلطة والعنف، وتصبح فيها القوة الضمان الوحيد للحق. وهكذا، طبقًا لبنيامين، فإننا، فى مجال الشئون الإنسانية، "إذ قصرنا بصرنا على ما هو قريب منا فلن نستطيع على أقصى تقدير إلا إدراك جدلية الارتفاع والهبوط فى تشكيلات العنف الخاصة بِسَنِّ القوانين والحفاظ عليها"[٤٥]. وتتفق هذه الجدلية مع حلقة العنف الأسطورى التى نسميها القدر. وهى تمثل سطوة الحياة المحضة على الحياة العادلة. ويرى بنيامين أنها حلقة لابد من كسرها، ولن تتمكن الإنسانية من تخليص نفسها من البطش التعسفى للأسطورة باعتبارها قدرًا إلا بكسر الحلقة المذكورة. ويقع الاختراق عندما تتدخل قوى العدالة المثالية المُطَهِّرة وسط التتابع القدرى الذى يصيب الحواس بالخدر لأحداث الحياة المحضة.

وكان بنيامين فى بداية عمله من فلاسفة الخلاص، وكان يفسر هذا التدخل تفسيرًا لاهوتيًّا، إذ كان يراه بمثابة تدخل ربانى، يتجلى فى صورة "عنف ربانى" للتكفير عن الذنوب. بل إن العنف الربانى يمكن أن يعتبر تأكيدًا للعنف الثورى (وفق تعريف سوريل)، وهو "وإن لم يكن ظاهرًا [أى مفهومًا] للإنسان"، "فهو أرفع تجليات العنف الخالص من جانب الإنسان"[٤٦].

ولكننا ندرك اليوم أن هذا الطريق مغلق فى وجوهنا. فالعنف التكفيرى "ذو السيادة" الذى كان بنيامين يعلق آماله عليه يمثل نكوصًا إلى "شرعة أخلاقية قائمة على الغايات القصوى"، ونحن نعلم أن حالات تدخل العدالة لا يمكن أن تنبع من مصدر أخروى [أى خاص بالحياة الآخرة] أو من الموقف المتميز لفلسفة تاريخية من المحال تزييفها، بل لابد أن تتشكل بصورة ذاتية وديموقراطية تكسبها المشروعية، فى عملية خطابية لتكوين الإرادة، أى من خلال الاتفاق والرضى المتبادل من جانب من يمكن أن

يتأثروا بمعيار من المعايير. وتتحقق هذه الغايات من خلال اللغة باعتبارها وسيلة التفاعل بين الذوات. ومع ذلك فإن "عمليات التفاهم المتبادل" أبعد ما تكون عن الانفصال عن التاريخ أو عن التجسيد، فهى دائمًا ما تضرب بجذورها فى صور محددة للحياة، والسياقات الثقافية، وحالات التتابع الزمنى، أى إنها ذات طابع تاريخى متغلغل فى كيانها، إن صح هذا التعبير. وهكذا فعلينا أن ننتبه انتباهًا كاملًا لدور التاريخ فى تحديد هذه العمليات حتى نستطيع أن نبت فى نقطة انطلاق النقد الثقافى واختلافه باعتباره نقدًا حُلُوليًا. وبهذا الأسلوب يمكن للمعايير والأعراف المجتمعية التى تجمدت فى صور "أفعال اجتماعية" لا تتزحزح ولا تتجلى فى غيرها - أى التى أصبحت مستودعات للهيمنة الاجتماعية الزائدة عن الحاجة - أن تظفر بفرصة للخلاص اللغوى القائم على التفاعل بين الذوات. ليست اللغة فقط، وليست حتى فى المقام الأول، آلية للمراوغة السيميوطيقية والخداع الدلالى (وإن كانت آلية لهذا وذاك أيضًا)، بل هى كذلك مجال يسمح للخبرات الإنسانية اللاواعية التى اكتسبت القوة القامعة "لطبيعة ثانية" عمياء ولا سيد لها بأن تجد الإفصاح الواعى عنها أول مرة. ونرى من هذه الزاوية أن فكرة الخلاص اللغوى لمقولات الصحة - و"لحظة التعالى للصحة العالمية الشاملة" التى تقوم عليها هذه الفكرة - تُؤْوى رؤيةً يوتوبيةً متواضعة، حيث يُستبدل التبادلُ الإنسانى بالعلاقات غير المشروعة للسلطة، والسيطرة، والقوة. فإذا اعترفنا بحالنا على هذا النحو كنا نعترف للتجليات الدنيوية للغة بالقدرة على تحطيم أوثان العالم الاجتماعى الذى تَشَيَّأَ فأصبح جمادًا، ونعيد صوغ علاقات التضامن والثقة بين النساء والرجال.

الباب الأول

نركة مدرسة فرانكفورت

الفصل الأول

النظرية النقدية وجدلية العقلانية

(١)

كانت مشكلة وضع أساس معيارى سليم للنظرية النقدية ولا تزال تشغل جوهر المناظرات المعاصرة حول تركة مدرسة فرانكفورت. ولم يستكشف هذه الإشكالية مفكر بإصرار يزيد عن إصرار يورجن هابرماس (Jürgen Habermas). إذ نرى أولًا فى كتابه **المعرفة والاهتمامات البشرية** (١٩٦٨) وثانيًا فى كتابه **نظرية الفعل التواصلى** (١٩٨١) أن الأساس الأخلاقى للتقاليد الماركسية قد خضع للتحليل بدقة متناهية. وإذا كنا نعترف بأهمية منجزات هابرماس فى هذا الصدد، فليس من الأمانة ألا نعترف بالسمات الخاصة التى شابت وصفه لمحاولات النظرية النقدية التصدى لمشكلات إقامة الأساس المعيارى المشار إليه. فأصحاب النظرية النقدية يختلفون عن ماركس – وهو الذى أصاب هابرماس حين قال إنه زيف المشكلات المعرفية تزييفًا موضوعيًّا حين جمع أنماط الفعل الإنسانى واختزلها فى فئة واحدة هى العمل – فى أن هؤلاء يبدون وعيهم بمنهجيتهم، إذ كانوا يدركون خير إدراك انعدام الأدلة الذاتية المعاصرة فيما يتعلق بحل المشكلات المعرفية. وعلى الرغم من أن جماع كتاباتهم لا يمكن وصفها بأنها "ميتانظرية"، فإن جميع مراحل تطورهم النظرى تفصح عن وعى كامن بمسائل الأسس المنهجية والقلق بشأنها.

أما فى **المعرفة والاهتمامات البشرية** فالإشارات الصريحة إلى تقاليد النظرية النقدية قليلة بصورة بارزة، وأما فى **نظرية الفعل التواصلى** (الجزء الأول) فيبدو أن هابرماس يحاول علاج هذا الخلل بإدراج فصل عنوانه "من لوكاتش إلى أدورنو: العقلانية باعتبارها تشييئًا". ولكن النتائج مخيبة للآمال إلى حد ما. إذ لا يترك لنا إلا نَبْذًا للنظرية النقدية باعتبارها مجرد إعلاء جدلى. ويبدو أن تركة مدرسة فرانكفورت تُرفض رفضًا عابرًا لأنها ظلت حبيسة النموذج المعرفى لفلسفة الوعى، أى تلك التقاليد الفلسفية التى أرساها ديكارت أولًا، وترسم للفعل الإنسانى صورة تقوم فى المقام الأول على الفرد

المتكلم والذوات الفاعلة. ويقول هابرماس إن هذا المدخل يفتقر إلى تفاعل الذوات، وهو مجال يبرز بروزًا مؤكدًا عند الاعتراف بأن الهويات الاجتماعية تتشكل أولًا من خلال صيغ لغوية مشتركة، وهى التى تعتبر الأساس الذى يتكون من تفاعل الذوات، إن صح هذا التعبير.

ومع ذلك، فقد يكون وضعه للجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية فى إطار المرجعية الديكارتية المشار إليها آنفًا – أى فلسفة الوعى – مُضَلِّلًا. فالواقع يقول إن مدخلهم ينتمى بوضوح إلى إطار هيجيلى ماركسى يؤكد الأولوية المنهجية "للروح الموضوعية" لا لما يوصف بأنه وعى فردى ذاتى يتميز بحرية الحركة. والحق أن جانبًا كبيرًا من العمل المبكر للنظرية النقدية كان يتكون من تعرية الاستقلال الظاهرى للفكر البورجوازى بالكشف عن وجود جذوره فى الكيان الاجتماعى. وكان جميع أصحاب النظرية النقدية ينتقدون دون هوادة وَهْمَ النَّقَاءِ والاستقلال لما يسمى "الحياة الباطنة" عند البورجوازيين (وكانت الدراسة "النموذجية" فى هذا الصدد، بلا شك كتاب كيركجارد الذى كتبه أدورنو عام ١٩٣١)[١]. ومن ثم، فمهما تكن المزايا المستقلة للمدخل التواصلى الذى وضعه هابرماس لتناول قضية الأخلاق (وهى مسألة سنعود إلى مناقشتها فى الخاتمة) فإننا لو طبقناه تطبيقًا تجريديا على جهود أسلافه فى مدرسة فرانكفورت، فسوف تؤدى النتيجة إلى المخاطرة بطمس الثراء الفكرى والطبيعة المركبة لشتى مشروعاتهم النظرية. ونتحول الآن إلى النظر بدقة أكبر فى محاولاتهم التصدى لمسألة وضع أساس معيارى للنظرية، وهو ما يمثل إعادة تقييم لمزايا مدخلهم، وكذلك أوجه قصوره.

(٢)

يقول الشراح الأوائل والمتأخرون للنظرية النقدية إن المشكلة الرئيسية لمعهد البحوث الاجتماعية فى الثلاثينيات كانت محاولة التصدى للطبيعة غير الثورية للبروليتاريا [الطبقة العاملة] الأوروبية. وهكذا، كان يبدو أن الطبقات العاملة فى ألمانيا كانت تتطرف فى تمثيل فكرة الوعى الزائف التى وضعها ماركس تطرفًا جديدًا، وذلك بمساندة اليمين الفاشى بأعداد لم تكن قليلة على الإطلاق[٢]. وبعدما حصل

هوركهايمر على منصب مدير المعهد عام ١٩٣٠، كانت قد تحققت سابقة للسير فى طريق بحوث أكثر أخذًا بالجانب النظرى وأقل اهتمامًا بالأساليب التجريبية الضيقة النطاق[٣]. وقد تدعم هذا الاتجاه بانضمام مفكرَيْن درسا الفلسفة – هربرت ماركوزه (Herbert Marcuse) وثيودور أدورنو (Theodor Adorno) – وقد انضم هذان إلى عالم اجتماع الأدب ليو لوفنتال (Leo Lowenthal)، وعالم الاقتصاد السياسى فريدريش پولوك (Friedrich Pollock)، فكان الأربعة يشكلون "الحلقة الداخلية" للمعهد خلال الثلاثينيات. ومع ذلك فإن "الاتجاه الفلسفى" للمعهد فى الثلاثينيات (خصوصًا بالمقارنة بالتوجه الانفتاحى خلال سنوات جرونبيرج) (Grünberg) كان فى ذاته نتيجة لظروف موضوعية. فلقد كان طمس صورة البروليتاريا باعتبارها طبقة ثورية – وهى الفكرة التى كانت عماد الجيل الأول من الماركسيين الغربيين مثل لوكاتش وكورش وجرامشى (Lukács, Korsch, Gramsci) – هو الذى أرغم معهد البحوث الاجتماعية على السعى لإيجاد أساس معيارى للنظرية خارج تلك الطبقة، إذ بدا بوضوح وجلاء أن التغير الشديد فى الأحوال الاقتصادية التاريخية والسياسية – وهى التى أجاد هوركهايمر تلخيصها فى مقاله الرئيسى عام ١٩٤٠ عن "الدولة السلطوية" – هو الذى جعل التمييز الذى وضعه لوكاتش بين الوعى الطبقى "التجريبى" والوعى الطبقى "المنتسب" تمييزًا عفى عليه الزمن. ومن ثم فقد أصبحت المهمة المزدوجة للنظرية النقدية منذ إصدار **المجلة العلمية للبحوث الاجتماعية** عام ١٩٣٢ تتضمن: (١) تفسير إدماج الپروليتاريا سيكلوجيا وثقافيا فى الظروف التاريخية المختلفة، وهو الجهد الذى أدى إلى إجراء تنقيح، يدين بعمق إلى آراء فرويد، لأطروحة التشيؤ الواردة فى كتاب **التاريخ والوعى الطبقى**، و(٢) محاولة إنقاذ أساس معيارى للنظرية والبحث النقدى والعمل الهادف من جانب "شاهد مستقبلى خيالى"، على ضوء نظرية ماركس التى عفى عليها الزمن عن البروليتاريا باعتبارها "طبقة عالمية".

وسوف تركز المناقشة التالية على الاستراتيجية الأخيرة من هاتين، فلا شك أن الوصف السابق للاتجاهات التطويرية للنظرية النقدية فى الثلاثينيات لا يكاد يتضمن شيئًا مثيرًا أو فريدًا، وقد سبقته أوصاف مماثلة من جانب مارتن جاى فى تاريخه الكلاسيكى لمدرسة فرانكفورت[٤] ومايكل لوى (Löwy) فى مقال عن "الماركسية

العقلانية لمدرسة فرانكفورت"[٥] ولكن ما ينقص هاتين الدراستين "للاتجاه العقلانى" للنظرية النقدية وأمثالها، فيما يبدو، هو: (١) التزام بعض أعضاء المعهد بالعقل الفلسفى باعتباره مثلًا أعلى معياريًّا وجديدًا، وقد استمرت أمثال هذه الاتجاهات فى حالة ماركوزه إلى آخر الستينيات، و(٢) درجة التضارب بين هذا الانحياز وبين اتجاه رئيسى آخر للنظرية النقدية، ألا وهو الاستعداد المسبق للنظر إلى تقاليد العقلانية الغربية نفسها باعتبارها العامل الذى بذر بذور الاستبداد السياسى الحديث.

وللمرء أن يحدد تاريخ "الاتجاه العقلانى" فى النظرية النقدية بعام ١٩٣٧ تقريبًا، فلقد كان ذلك عامًا يبشر بالخير، إذ نشرت فيه مقالة هوركهايمر، التى تتضمن برنامج عمله، بعنوان "النظرية التقليدية والنقدية" كما نشر ماركوزه فيه مقالًا عنوانه "الفلسفة والنظرية النقدية". وقبل ذلك كان موقف المعهد تجاه الميتافيزيقا، وتجاه "الفلسفة البورجوازية" بصفة عامة، موقف انتقاد بنبرات جدلية/لوكاتشية، كالقول بأن المشكلات الفلسفية - مثل حديث كانط عن الشىء فى ذاته، والفصل بين الذهن والبدن، وما إلى ذلك بسبيل - تثير حشدًا من المسائل الشائقة الخاصة بالتناقضات الأساسية فى المجتمع البورجوازى، وإن كانت عادةً ما تحجب الأصول الاجتماعية لهذه التناقضات، إما برسمها فى صورة جوانب ثابتة لا تتغير فى "طبيعة الإنسان" (مثل كانط وفلسفة الوجود) أو بالتوفيق بينها من خلال أساليب تناغم وهمية وفلسفية حدسية (هيجيل وهوسيرل). وكان يُنظر إلى هاتين الممارستين باعتبارهما فى آخر الأمر من العوامل التى تنتقص من الآفاق العملية الحاضرة لتصحيح حالات العداء الاجتماعى الجارية. وهكذا فإن علاقة النظرية النقدية بالتقاليد الفلسفية كانت - على الرغم من عدم الاقتصار على نبذها - تدين بديْن كبير إلى الفكرة الماركسية عن النقد الأيديولوجى، التى تقلل من أهمية المضمون المستقل للتأمل الفلسفى بسبب القوة التى يتميز بها الحسم التاريخى لهذا المضمون. وكانت هذه النظرة وحدها إلى الميتافيزيقا، أى باعتبارها نمطًا من أنماط الوعى الزائف الذى يستطيع المرء رغم ذلك أن يتعلم منه، هى التى حافظت على استمرار الاهتمام بالميتافيزيقا.

وخير ما يمثل هذه المواقف النظرات الثاقبة التالية الواردة فى مقال كتبه هوركهايمر بعنوان "أحدث هجوم على الميتافيزيقا" (١٩٣٧):

تزعم الميتافيزيقا أنها تفهم الوجود، وتدرك الشمول، وتستطيع أن تستعمل مناهج معرفية فى طوق كل إنسان للكشف عن معنى للعالم مستقل عن الإنسان. وهى تستقى من الهيكل الباطن للواقع بعض المبادئ الخاصة بأسلوب الحياة، مثل المبدأ الذى يقول إن أنسب وأجدر نشاط للإنسان هو أن يشغل نفسه بالأفكار العليا، بالسبب المتعالى أو الأَوَّلِى. والشائع أن تتناغم النظريات الميتافيزيقية مع العقيدة التى تقول إن الشدائد ضرورة أبدية للغالبية العظمى من الناس، وإن على الفرد أن يُسْلِمَ نفسه دائمًا لما خططته القوى القائمة. ولا تقيم الميتافيزيقا هذه العقيدة على الكتاب المقدس، بل على نظرات ثاقبة لا يرقى إليها الشك فيما يُزْعم(٦).

ومع ذلك فإن مقاله "النظرية التقليدية والنقدية" كان يتضمن دلائل على تغير العلاقة مع التقاليد الفلسفية الغربية. ولم يكن هذا التغير فى المنظور يرجع وحسب إلى طابع الانتكاس فى الأوضاع السياسية الجارية، بل أيضًا إلى ما كان العقل نفسه يتعرض له، فيما يبدو، من أخطار متزايدة، بسبب هيمنة المناهج الفكرية الوضعية التى كانت تختزل النظرية فى عملية تسجيل "للحقائق" وتصنيفها. وهكذا فإن الطاقة المستقلة للتأمل النظرى التى كان لوكاتش يؤكدها فى التفسير الذى قدمه لماركس واتضح فيه تأثير هيجيل العميق – أى قدرة النظرية على تطويع الواقع بدلًا من تكييف نفسها سلبيًّا له – كادت أن تحتجب خلف الأشكال المعرفية الجديدة ("النظرية التقليدية") التى رحبت بإدراجها داخل النظام الحاكم لتقسيم العمل الاجتماعى.

والمؤكد أن مقال "النظرية التقليدية والنظرية" لم يصل إلى نتيجة تقول إن العقلانية الغربية أصبحت المحك الجديد للتأمل النظرى التقدمى، ولكننا نجد فيه انتقادات المثالية البورجوازية المعتادة فى مدرسة فرانكفورت، مثل انتقادات طبيعتها التأملية المحضة، ويسر تقبلها للثنائية الفلسفية، إلى جانب ما قد يكون أهم من هذا وهو تصورها أن أكبر المثل العليا قيمة – الحرية والعدل والجمال – تكمن فى دخيلة المرء (*Innerlichkeit*) أو "الطابع الباطن للبورجوازية"، ما دامت قيمًا تنتمى إلى مجال السلوان الخاص ولا يمكن أن تتحقق فى المجتمع على نطاق واسع. ومع ذلك فإن هذا المجال يمكن اعتباره، من عدة زوايا، استباقًا أساسيًّا للمقولة التى ترددت بعد ذلك والتى تزعم أن العقلانية الفلسفية قد تصلح أساسًا لتجديد البحث النقدى.

وهاك الخطوط العريضة للحجة: من المحال، مهما تكن الظروف، أن تقدم النظرية نفسها كتعبير مباشر صريح عن وعى المقهورين. بل إن مهامها، على العكس من ذلك، استباقية ومستقبلية دائمًا. ومع ذلك، ففى أواخر الثلاثينيات لم تكن الإمكانيات الموضوعية متوافرة للتحرر الاجتماعى، وهو ما أدى إلى الإضرار بأساس وجود النظرية النقدية نفسه. وكان السؤال الذى اضطر هوركهايمر وصحبه إلى طرحه يقول: إلى أين تمضى النظرية النقدية فى حقبة كادت الآفاق الموضوعية للتغيير الجذرى أن تصبح فيها أوهامًا؟ وهكذا كانت مدرسة فرانكفورت تمثل الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية الذين اضطروا إلى التصدى لمشكلة لم تكن تقتصر على نكسة مؤقتة "للصراع الطبقى" بل تتجاوز ذلك إلى احتمال "خسوفه" إلى الأبد. ومن المفهوم أن هذا 'الخسوف' كان نتيجة منطقية لظهور ثلاثة تشكيلات أجتماعية جديدة تاريخيًا، وهى: (١) الاشتراكية البيروقراطية، و(٢) سلطوية الدولة (الفاشية) و(٣) الرأسمالية التى تقدم الدولة فيها رعاية اجتماعية، وقد تضافرت هذه العوامل جميعًا لتحجب جميع الآفاق الوشيكة (والحلولية) للتحرر الاجتماعى(٧).

ومن ثم فإن لنا أن نلمح فى مقال "النظرية التقليدية والنقدية" بداية عَقْلِيَّةِ إرسالِ رسالة لمن يلتقطها [حرفيًا "رسالة فى قنينة" *Flaschenpost*] وهى العقلية التى صبغت جهود النظرية النقدية فى العقود التالية. فما دامت الساحة تفتقر تاريخيًا إلى مخاطبين معاصرين، فقد كتب على أفكار النظرية النقدية أن يستقبلها، إذ استقبلها أحد، "شاهدٌ خيالىٌ فى المستقبل". ويميز هوركهايمر تمييزًا صريحًا بين النظرية النقدية والنظرية التقليدية استنادًا إلى انحياز الأولى إلى "التنظيم العقلانى للمجتمع" بعد أن "أصبح موقف البروليتاريا غير ضامن للمعرفة الصحيحة"(٨) فما دام أصحاب النظرية النقدية لم يعودوا يستطيعون الزعم بأنهم "مثقفون عضويون" فقد أصبحوا فى حاجة إلى العثور على أساس معيارى مختلف للبحث النقدى، وأيضًا على ما يضفى المشروعية على هذا المعيار الجديد بأسلوب يتميز تمييزًا كافيًا عن "المثل العليا البورجوازية" الذاتية التى لم تكن تزيد فى الماضى عن كونها هدفًا متميزًا للنقد. ولا شك أن اللجوء إلى فئة العقل – بكل ما يتجلى فى ذلك من أصداء هيجيلية – كان يمثل للنظرية النقدية إعادة تقييم مهم لتركة الفلسفة الغربية ومدلولها. ولكن إنجلز (Engels) كان قد وصف البروليتاريا

وصفًا يقول (على ما به من عدم الدقة) "إنها وريثة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية"؛ وفى أعقاب صدور كتاب التاريخ والوعى الطبقى – الذى ثبت تأثيره الكبير فى الجيل الأول من مُنَظِّرى مدرسة فرانكفورت – لم يكن هناك أدنى شك فى الروابط الأساسية بين ماركس والتقاليد الهيجيلية. ومن ثم فلدينا بعض المبررات حين نقول إن تأكيد السوابق الفلسفية للتقاليد المادية كان مضمرًا من قبل فى تلك التقاليد نفسها. وعلى أية حال كان ماركس نفسه هو الذى أثار بقوة فى شبابه قضية الحاجة إلى "تحقيق الفلسفة". بل إنه كان لا يزال يتحدث فى أواخر حياته عن "النواة العقلانية" فى المذهب الجدلى الهيجلى واستمرار أهميتها المنهجية له[٩].

وازداد إبراز فكرة "الرسالة فى القنينة" بعد انفصام الرابطة اللازمة بين النظرية والتطبيق، وبعد تأجيل هدف "تغيير العالم" إلى موعد فى المستقبل غير المنظور. ويقول هوركهايمر:

> فى ظل المرحلة الأخيرة للرأسمالية وعجز العمال عن مواجهة جهاز القمع فى الدولة المتسلطة، لجأت الحقيقة إلى مرفأ جماعات صغيرة من الأشخاص الرائعين... ويعلمنا التاريخ أن هذه الجماعات التى لا يكاد يلحظها أحد، ولا حتى المعارضون للوضع الراهن، والتى يحظر القانون تشكيلها وإن لم يفت ذلك فى عضدها، قد تتحول فى اللحظة الحاسمة إلى قادة للناس بفضل ما تتمتع به من عمق البصيرة[١٠].

وأما الرهان على مستقبل النظرية النقدية باعتبارها طليعة ثورية محتملة فيبدو أنه يحقق مصالح ذاتية ويتسم بالمبالغة. ولكن هذا التصور للنظرية النقدية باعتبارها مرفأ لجأت إليه الحقيقة فى الحقبة التى أدت الأحوال الاجتماعية الموضوعية فيها إلى نبذ "الحقيقة" برفضها "تحقيق الفلسفة" كان التصور الذى يزيد بانتظام من تحديد فهمها لذاتها.

وفى أواخر العام نفسه نشر ماركوزه مقاله "الفلسفة والنظرية النقدية" الذى كان يمثل محاولة تميز بمنهجية أدق لتحديد العلاقة بين النظرية النقدية والتقاليد الفلسفية الغربية، وهو يبدى الحذر أيضًا فلا يتسرع بالقول بالتماهى بين النظرية النقدية والفلسفة. وهكذا، وعلى الرغم مما زُعِمَ من اشتراك هذين المفكريْن فى جوانب معينة، فإن كلا منهما كان مهتمًا بتبيان ما يختلفان فيه. نقول بدايةً إن الافتراض كان لا يزال قائمًا

بضرورة تجاوز الفلسفة وصولًا إلى "النظرية النقدية"، وكان هذا المصطلح قد أصبح فى الثلاثينيات مرادفًا يتميز بالتلطف فى التعبير للماركسية النقدية. وكان المقصود أن يستند تعالى الفلسفة إلى نموذج ماركس نفسه، أى تحوله من هيجيلى شاب فى الأربعينيات من القرن التاسع عشر إلى مؤمن بالمادية التاريخية. ولما كانت الفلسفة البحتة قد عجزت عن فهم الدور الذى تنهض به "العوامل المادية" فى تاريخ التطور البشرى – تقسيم العمل، جدلية القوى، علاقات الإنتاج، رأس المال... إلخ – فإن محاولاتها للتحليل الاجتماعى (مثل محاولة هيجيل المثالية الشاردة فى كتابه فلسفة الحق" لفهم العلاقة بين "المجتمع المدنى" و"الدولة") كان من المحتوم ألا تصيب الهدف.

ولكن ماركوزه لم يكن يريد أن يوحى بالتعادل بين النظرية النقدية والماركسية الصحيحة، بل إنه أسرع بتبيان أن المفاهيم الاقتصادية تختلف مكانتها إن نظر إليها من زاوية مادية عن مكانتها من منظور الاقتصاد السياسى، وفى حدود هذا الاختلاف تعتبر جميعًا فئات فلسفية(١١). وكان ماركوزه يسعى من هذا المدخل إلى إعادة تأكيد جانب بالغ الأهمية من جوانب العلاقة التاريخية الأصلية بين الماركسية والفلسفة: قائلاً إن مهمة العمل المادى تيسير تحقيق المثل العليا التى أقامتها التقاليد الفلسفية، أى إنجاز مصالحة بين "الحقيقى" و"العقلانى"، وهى المصالحة التى لم تستطع المثالية (هيجيل) أن تشير إليها إلا بصورة تجريدية ما دامت قد اعتادت مرادفة "التجسيد" (العمل) بالإقصاء و"الاغتراب"، واستنادًا إلى هذا تجنبت العمل. ويقول ماركوزه "إذا تحقق العقل فى صورة التنظيم العقلانى للإنسان، فسوف تُتْرَكُ الفلسفة دون هدف. إذ إن الفلسفة، فى حدود كونها حتى الوقت الحاضر أكثر من مجرد مهنة أو مبحث داخل تقسيم العمل المعمول به، كانت ولا تزال تستمد حياتها من عدم تطبيق العقل فى الواقع الملموس"(١٢).

وهذا التأكيد الجديد للعلاقة الجوهرية بين النظرية النقدية والفلسفة – وهى التى أعاد هوركهايمر إنشاءها، استنادًا إلى مقولة رائدة لماركس فى شبابه – يوحى بضرورة إعادة فحص علاقة النظرية النقدية "بنظرية الهوية" أو الرابطة بين الذات والموضوع – إذ كثيرًا ما قيل إن الاختلاف الحاسم بين أصحاب النظرية النقدية وأسلافهم من الماركسيين الهيجيليين (مثل لوكاتش وكورش) ينتمى إلى رفض مدرسة فرانكفورت

المفترض لنظرية الهوية. وقد يكون رصد مارتن جاى لهذه المسألة يمثل أقوى صوغ لها إذ يقول:

> عندما رفض هوركهايمر نظرية الهوية، كان ينتقد ضمنًا عودتها إلى الظهور فى كتاب لوكاتش التاريخ والوعى الطبقى. كان لوكاتش يرى أن البروليتاريا تقوم بدور الفاعل والمفعول به تاريخيًّا، ومن ثم كانت تحقق الهدف المثالى الألمانى الكلاسيكى الخاص بتوحيد الحرية باعتبارها حقيقة موضوعية، وكذلك باعتبارها شيئًا ينتجه الإنسان بنفسه... وأما هوركهايمر فكان يستريب بجميع المطلقات وبجميع نظريات الهوية[١٣].

ولكن المقطوع به أن هوركهايمر رفض جانبًا معينًا من جوانب نظرية الهوية، ألا وهو الفكرة الهيجيلية التى تقول إن الطبيعة مجرد "روح" ترتدى رداء "الغيرية". ولكن هذا موقف رفضه لوكاتش بشدة، منطلقًا من مبدأ ڤيكو الخاص بالحقيقة والواقع (*Verum-factum*) (أى إننا نستطيع أن نعرف التاريخ لا الطبيعة، إذ إننا خلقنا الأول لا الأخير). وفى هذا الصدد كان التضارب قائمًا ما بين الماركسية الغربية وبين ماركس، إذ يقول عبارات مثل "إضفاء الصبغة الإنسانية على الطبيعة والصبغة الطبيعية على الإنسان"، ويناقش الطبيعة باعتبارها "الجسد غير العضوى للإنسان"، ويحتفل برفع مكانة قوى العمل البشرى فى مواجهة الطبيعة المتوحشة غير المُشَكَّلَةِ، ومن ثم يضمر جوانب ولاء أعظم لمفهوم الهوية الهيجيلى (ومن هذه الزاوية كان ماركس قد تأثر تأثرًا كبيرًا بالتقاليد الرومانسية)[١٤]. لكنه ما دام لوكاتش والنظرية النقدية فى أوائل عهدها قد اعتنقا ضروبًا من الفلسفة المقترنة بالعمل، فإن نظرياتهما تقول بأن "تحقيق العقل" — الذى من شأنه يتيسر التماهى أو التلاقى بين المثالى والواقعى — هدف تاريخى منشود. وأصبحت مهمة العمل نقل المثل الفلسفية العليا إلى مجال الحياة البشرية العملية، وبذلك تيسير التوافق — أو التماهى — بين هذين المصطلحين بعد أن كانا متضادين حتى الآن. ومن شأن هذا التصالح أن ينشئ حالة معينة تمسى الفلسفة فيها "بلا هدف" حسبما يقول ماركوزه، ولا يبدو أن أحدًا من الماركسيين الغربيين يختلف مع هذه المقولة.

وتعتبر الفلسفة من هذا المنظور نوعًا من البدائل المصطنعة، إذ تحقق الإرضاء عن طريق التسامى بديلًا عن الإرضاء غير المتحقق فى الحياة نفسها. وقد عبر نوڤاليس Novalis عن هذه الفكرة قائلًا "إن الفلسفة تمثل الشوق إلى التصالح مع العالم"، وهو

قول يعنى أنه ما دام التصالح مفقودًا (بين الفلسفة والعالم) فإن الفلسفة على الدوام فى تضاد مع العالم. وهكذا فلابد من أخذ الفلسفة مأخذ الجد فى الماركسية الغربية، إذ إنه حين تتحقق المثل الفلسفية العليا، وحين تصبح أفكارها المثالية واقعًا مجسدًا، فسوف تتمكن الإنسانية من التحرر من حالة التصارع التى تعيش فيها الآن. ولكن فكرة التسامى المشار إليها يصحبها فى الوقت نفسه الخوف من أننا إذا تطرفنا فى اعتناق الفلسفة – أى إذا اعتبرناها غاية فى ذاتها – فسوف تنحرف بعض الطاقات العملية الإنسانية الثمينة عن هدفها الأقصى. وفى هذا الصدد نجد أن پول ريكور Ricoeur قد أصاب حين أشار إلى تزايد التشكك فى المثل الفلسفية العليا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر من حيث ظهور ما يسمى "هرمانيوطيقا الارتياب"، وهو الموقف الذى يعزوه إلى نيتشه وفرويد وإلى ماركس أيضًا[١٥].

والارتياب فى المثل الفلسفية العليا المتسمة بالإحالة الذاتية موقف لم تتخل النظرية النقدية عنه قط. وفى الوقت نفسه أدت صعوبات الخروج من أزمة التشكيلات الاجتماعية السلطوية المعاصرة إلى إعادة تقييم مهمة لدلالة المثل العليا المذكورة للنظرية النقدية. ويقدم ماركوزه عرضًا لقيمة المبادئ الفلسفية المستقلة تتبدى فيه طاقته البيانية بأجلى صورها فى الصفحات الأولى من مقاله "الفلسفة والنظرية النقدية"، وهو جدير بأن نقتطفه كاملًا. يقول ماركوزه:

> يشغل العقل المكانة الأساسية فى الفكر الفلسفى، وهو العامل الوحيد الذى ربط نفسه بمصير الإنسان. كانت الفلسفة تريد أن تكتشف الأسس القصوى والأعم الأشمل للوجود. وباسم العقل اعتنقت فكرة وجود حقيقى تتصالح فيه جميع الأضداد المهمة (الذات والموضوع، والجوهر والمظهر، والفكر والوجود). ويرتبط بهذه الفكرة الاقتناع بأن أى شىء موجود لا يقوم مباشرة وسلفًا على العقل بل لا بد من إخضاعه للعقل. ويمثل العقل أرفع مكانة للإنسان والوجود، فالاثنان هنا مترابطان. وعندما يمنح العقل منزلة المادة، فإن هذا يعنى أن العالم على أعلى مستوياته باعتباره الواقع الأصيل، لم يعد مضادًا للتفكير العقلانى للإنسان من باب الموضوعية المادية البحتة. بل إن الفكر يستوعبه الآن ويعرفه بأنه أحد المفاهيم (*Begriff*) أى إن الطابع الخارجى للموضوعية المادية المتسم بالتضاد يمكن التغلب عليه من خلال عملية يقام فيها التماهى بين الذات والموضوع باعتبار ذلك الهيكل العقلانى الفكرى المشترك بينهما. ويعتبر هيكل العالم متاحًا

للنظر العقلانى فيه، فهو يعتمد على العقل، ويسيطر العقل عليه. وفى هذا الشكل نجد أن الفلسفة هى المثالية، فهى تضع الوجود داخل الفكر. ولكن هذه الأطروحة الأولى التى حولت الفلسفة إلى العقلانية والمثالية، تجعل الفلسفة فلسفة نقدية أيضًا. وما دام العالم المعروف مرتبطًا بالفكر العقلانى بل ويعتمد من الزاوية الأنطولوجية عليه، فقد قيل إن كل ما يناقض العقل أو ما يعتبر غير عقلانى شىء لابد من التغلب عليه[١٦].

من الصعب أن نجد فى كتابات أصحاب النظرية النقدية مساندة أشد حماسًا للعقلانية الغربية. ولكن الفرع الخاص من العقلانية الفلسفية التى يمتدحها ماركوزه فى الفقرة المقتطفة أعلاه هو "العقلانية الأوربية" فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وتتضمن هذه التقاليد مذهب الاستقلال الخلقى الذى يُنَصُّ عليه فى نظريات الحق الطبيعى الحديث (عند روسو، وكانط؛ وليس عند لوك الذى يقيم تصوره للقانون الطبيعى على أساس الحق فى امتلاك العقارات)؛ وهى تقاليد تصل إلى ذروتها فى نظر ماركوزه فى تقديس هيجيل للعقلانية الفلسفية. وهكذا، وعلى الرغم من مخاوف هيجيل على التنوير، فإن مبررات كونه داعية استنارة (*Aufklärer*) تؤكد موقفه ما دام يعتبر **العقل** مبدأ الحكم الفلسفى ومنتهاه. ويرى ماركوزه أن هيجيل – العدو اللدود لجميع افتتاتات المذهب الوضعى على استقلال الروح – هو الوارث الحقيقى للتنوير، ما دامت مثاليته الفلسفية تمثل الحصن الأخير فى وجه النزعة التجريبية والمادية السوقية فى القرن التاسع عشر، أضف إلى ذلك أن هيجيل هو الفيلسوف الذى يربط على الدوام – بروح روسو وكانط – بين العقل وبين الحرية باعتبارها خصيصة أخلاقية، واحتفاؤه بها يصل إلى الذروة فى وصفه الشهير للتاريخ بأنه يمثل "رحلة فى الوعى بالحرية"[١٧] ونظرًا لهذه الجوانب كلها، فليس من قبيل المصادفة أن يكون المشروع الفلسفى الأكبر لماركوزه فى الثلاثينيات دراسته لهيجيل ذات العنوان الموفق **العقل والثورة** (١٩٤١).

كان ماركوزه يعتقد أن الفلسفة قد أوضحت العلاقة الفكرية اللازمة بين العقل والحرية، وأحرزت كل ما يمكن إحرازه فكريًا فى هذا الصدد، ومن ثم فلابد للخطوة التالية أن تتمثل فى نقل هذه المثل الفلسفية العليا من مجال 'الحياة الباطنة' البورجوازية إلى مجال الحياة المادية نفسها. أو كما يقول ماركس "لابد أن تصبح أسلحة النقد نقد الأسلحة"[١٨] ولنعد إلى الجد فنقول إن أمامنا خطر داهم يواجه كل فلسفة مثالية،

وكان هيجيل من أوائل من واجهوه، ويتمثل فى أننا إذا قمنا، قبل حلول اللحظة المناسبة، بإعلان المصالحة بين "المثالى" و"الواقعى"، فسوف تخاطر المثالية بتمجيد الحاضر التاريخى بحالته الراهنة الخاطئة. ومع ذلك فما دامت المثالية تأخذ العقل مأخذ الجد بكل ما يقتضيه ذلك، فسوف تظل المثالية دائمًا بمنجاة من الاختزال بحيث ترادف الأيديولوجيا وحسب. فالفلسفة باعتبارها مثالية تتضمن قوة تعالٍ تأبى الاختزال، وفى ضوئها لابد أن تفتقر إلى الحاضر التاريخى. ويقول ماركوزه "إذا كان العقل يعنى تشكيل الحياة للقرار الحر الذى يتخذه الناس استنادًا إلى معارفهم، فإن طلب العقل يعنى من ثم خلق منظمة اجتماعية يقوم فيها الأفراد بتنظيم حياتهم بصورة جماعية وفقًا لحاجاتهم"[١٩].

لطالما بدا لنا أن المرمى المثالى للفلسفة نعمة ونقمة، فمن زاوية معينة، نجد أن فصل الفلسفة عن مجال الحياة المادية يضفى عليها طابعًا أخرويًا، ولكن هذا الطابع الأخروى نفسه ينجح، بتفوقه على الواقع، فى إيجاد بُعْدٍ يوتوبى طالما ارتبط بالتفلسف الأصيل[٢٠]. وما دامت النظرية النقدية تُدين النظام الاجتماعى القائم استنادًا إلى إمكانات واتجاهات كثيرًا ما لا تبرز من وجهة نظر وعى الفرد المتوسط المتكامل مع مجتمعه، فإن موقف النظرية النقدية يشى بطابع 'كيخوتى' معين. والملاحظ، خصوصًا فى "الأزمنة المظلمة" التى تتمتع فيها التشكيلات الاجتماعية السلطوية باليد العليا، أن كل حقيقة تتجاوز اتفاق الآراء السائدة اجتماعيًا سوف تبدو حتمًا غير متناغمة مع المعايير الاجتماعية الحاكمة. وفى أمثال تلك الحقب التاريخية، قد نرى أن نظرية اجتماعية "تجريدية" لا تتمشى مع إيقاع العصر وقد غدت أقرب النظريات إلى "الحقيقة" ويقول ماركوزه "إن هذا التجريد، أو هذا الابتعاد الجذرى عن الواقع، يؤدى – على الأقل – إلى تمهيد طريق يستطيع الفرد فى المجتمع البورجوازى أن يسير فيه طلبًا للحقيقة والمعارف"[٢١]. كما يقول فى مناسبة أخرى "إن اهتمام النظرية النقدية بتحرير الإنسان يربطها ببعض الحقائق العريقة. فهى تتفق مع الفلسفة فى القول بأن الإنسان يمكن أن يكون أكثر من مجرد فرد يخضع للتلاعب به فى عملية إنتاج مجتمع طبقى"[٢٢].

وفى آخر مقاله "الفلسفة والنظرية النقدية" يستشهد ماركوزه بمفهوم كُتب له أن يلعب دورًا بالغ الأهمية فى كتاباته فى الخمسينيات والستينيات، وأن يكون له جانب

نظرى لا غنى عنه فى البحث النقدى ألا وهو مفهوم الخيال. إذ يقول إن الخيال ينهض بدور مماثل لدور الفلسفة فى الظروف التاريخية الراهنة، فهو يعارض ما يمليه مبدأ الواقع الحاكم من أحوال ضيقة النطاق، ويقدم بذلك آفاقًا لمستقبل يختلف اختلافًا نوعيًا. أى إن الخيال يستطيع بفضل طاقته على تناول المواد القائمة فى الحاضر وإعادة تشكيلها وفقًا للمطالب المستقلة للروح، أن يصبح بشيرًا لحساسية متحررة. وفى حدود قدرته على أن يقدم إلى الذهن أشياء ليس لها حضور مادى، يثبت الخيال أن لديه طاقة استباقية، واستقلالًا ضاريًا عن الأحوال 'النثرية' التى يمثلها الواقع العملى. وفى سياق العالم الاجتماعى 'المعكوس'، أى حيث توجد علاقات اجتماعية بين الأشياء وحيث تنشأ علاقات مادية بين الأشخاص (وفقًا لتعريف ماركس لتوثين السلع) نجد أن انحياز الخيال "للمظهر" وتفضيله إياه على "الواقع" يلبى حاجة الإنسان إلى صورة للحقيقة تتجاوز حدود عالم الخطاب المعاصر. والتأكيد الشديد الذى يبديه ماركوزه لقوة الخيال القادرة على إلغاء الواقع تبشر بشدة تأكيد النظرية النقدية فى السنوات التالية "للبعد الجمالى" باعتباره مجالًا لا غنى عنه للتعالى النقدى. وقد أعرب ماركوزه مرارًا وتكرارًا عن إيمانه بأن ملكة التخيل، أى المخيلة، ملكة أساسية مكلَّفة ببعض مهام الفلسفة الأصلية، قائلًا "لولا المخيلة لظلت المعارف الفلسفية جميعًا حبيسة الحاضر أو الماضى، مبتوتة الأسباب بالمستقبل، الذى يعتبر الرابطة الوحيدة بين الفلسفة والتاريخ الحقيقى للإنسان"[٢٣].

(٣)

ونرى فى نصين صدرا فى الأربعينيات، وهما مقال بعنوان "الوظيفة الاجتماعية للفلسفة"، وكتاب بعنوان **خسوف العقل**، أن هوركهايمر يعيد بقوة طرح قضية الحفاظ على الإمكانات النقدية للفلسفة باعتباره من الأهداف الرئيسية للنظرية النقدية، بدلا من توقع أية آفاق حلولية للتغير الاجتماعى. ومن المهم أن نشير إلى أن هوركهايمر – فى سعيه لتبرير الميتافيزيقا – يعتمد فى المقام الأول على الفلسفة اليونانية القديمة لبناء حجته. وتشغل فلسفة المدرسة السقراطية أعلى مكان فى حجته، نظرًا لأن المسائل الميتافيزيقية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالقضايا الأخلاقية السياسية فى جميع مقولاتها. وهكذا فإن قضايا الحقيقة تتعلق وتتكامل مع قضية "الحياة الصالحة"، وهى الصلة التى تظهر

بوضوح وجلاء فى مقولة سقراط الشهيرة "الفضيلة هى المعرفة"[٢٤]. ونظرًا لاهتمام النظرية النقدية "بالتنظيم العقلانى للمجتمع"، فإن التصور اليونانى للعلاقة بين الفلسفة وممارسة الحياة كان، فيما يبدو، ذا مرجعية طبيعية.

ومن أولى فضائل الفلسفة تعميم منظورها بلا استثناء، إذ تسعى على الدوام لرصد المقولات العامة أو الكبرى، وهو ما يتناقض أساسًا مع المبدأ الحديث للتخصص العلمى، الذى يسمح للفكر بأن يتخلى عن قدرته على تأمل 'الكليات' ، ويشغل بدلًا من ذلك ركنه المخصص له سلفًا وفق تقسيم العمل الاجتماعى. وتكتسب هذه المشكلة خطورة خاصة فى حالة المجتمع البورجوازى الذى تقوم فيه 'المنفعة' فيما يبدو، بدور المبرر لجميع الظواهر، ومن بينها الظواهر الفكرية. ففى القرن العشرين، لابد أن يتعرض الفكر التأملى للضغط من جانب معسكرين متعارضين: أولهما مذهب الحيوية الفلسفية (*Lebensphilosophie*) والثانى هو المدخل المنطقى التجريبى، وفيه نرى أن الفهم الذاتى العلمى يتفق تمامًا مع صورة القفص الحديدى الذى وضعه ڤيبر، مشيرًا إلى وجود "متخصصين من دون روح، وأصحاب لذة حسية من دون قلب".

وقد اتجه هوركهايمر إلى مدرسة سقراط لسبب يقول "إنه منذ محاكمة سقراط والواقع يقول بوضوح إن [للفلاسفة] علاقة متوترة بالواقع الراهن، وخصوصًا بالمجتمع الذى يعيشون فيه"[٢٥]. وكثيرًا ما تجد الفلسفة نفسها، بسبب مناهضتها الراسخة للتقاليد وطابعها التأملى، معارضة للسلطات الحاكمة، إذ ترفض الفلسفة قبول الأعراف والقرارات المجتمعية التى تقول العادات (*nomos*) وحسب إنه لابد من قبولها. والفلسفة تجد لزامًا عليها أن تفصل فى مدى مشروعية جميع 'الحقائق' المتفق عليها بإحالتها إلى محكمة المبادئ، أو ما تعتبره الطبيعة (*physis*) صحيحًا. وهكذا فقد أصبح مبدأ الضمير لا انفصال له عن فكرة الحياة الفلسفية، من مذهب القوة الربانية (daimonion) أو الروحية عند سقراط إلى مذهب الاستقلال الخلقى عند كانط[٢٦]. وتقول الفلسفة بالتضاد بين المقولات الفردية القائمة على أسس عقلانية وبين الاندفاع الخانق نحو الاتفاق مع ما فى المجتمع وهو الذى تتميز به نظم الحكم غير الحرة. ولهذا السبب أنشأ الفلاسفة أكاديميات ومعاهد لرعاية الفكر الحر وسط أبنية اجتماعية متباينة، وكان معهد البحوث الاجتماعية قد أنشئ، بوضوح، على غرار تلك المعاهد

العريقة. وقد تغيرت هذه الحال تغييرًا جذريًا فى الفترة المعاصرة، إذ أصبحت الروابط بين الحياة الأكاديمية والمصالح المادية خارجها تزداد انتشارًا كل يوم[٢٧]. ولنا أن نتبع هوركهايمر فنقول إن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة كانت دائمًا وظيفة أيديولوجية نقدية معًا، فلقد كانت ولا تزال تلفت الأنظار إلى الفجوة القائمة بين تصريحات النظام القائم والحقيقة الباطنة للواقع الراهن، وأما رسالتها الفكرية فتحديد "مناطق النقص العقلانى" فى النظام السياسى الاجتماعى الحاكم، أو إذا استعرنا ألفاظ هوركهايمر نفسها، وهى العبارة التى يمكن اعتبارها كلمة السر للنظرية النقدية للمجتمع، قلنا "إن الوظيفة الاجتماعية الحقيقية للفلسفة تكمن فى نقدها لما هو سائد" بعين تنظر إلى الهدف وهو "التنظيم العقلانى للوجود البشرى"[٢٨].

ومن ثم فعلى الفلسفة أن تقدم مقولات أعم وأشمل فى مقابل خصوصية المصالح الاجتماعية الحاكمة، حتى لو بدت مقولاتها فى هذا الصدد غريبة ومميزة لها. وخير مثال على ذلك هنا الأصول الپارمندية [نسبة إلى پارمنيديس Parmenides] للمدرسة السقراطية [پارمنيديس هو الفيلسوف اليونانى القائل بأن الوجود الحق متفرد وثابت] إذ إن بحث سقراط عن المبدأ العام الذى يستطيع وحده أن يتيح لأى تعريف فردى أن يكون له معنى متسق، واحتقاره للتعريفات المنحازة إلى جانب واحد وذات الخصوصية (مثل تعريف لاخيس (Laches) [القائد والمفكر اليونانى الذى تحمل اسمه إحدى محاورات أفلاطون] للشجاعة بأنها "عدم الفرار قط من ساحة القتال") ينتميان إلى ما ورثه من پارمنيديس، وهو ما أصبح بدوره السمة المميزة للجدلية الأفلاطونية فى بحثها عن "الواحد"، وطلبها للوحدة فى التنوع، وهى الوحدة التى تتيح للخصائص 'المتعددة' لأى شيء أن تفهم.

ولما كانت النظرية النقدية قد تقبلت تمامًا مقولة ماركس عن ضرورة تحقيق الفلسفة [فى العالم المادى]، فربما لن ندهش من تعبير هوركهايمر عن تعاطفه مع أحد المبادئ المغرضة لأفلاطون، ألا وهو نظريته عن الملوك الفلاسفة. إذ يقول هوركهايمر "كان أفلاطون يرى أن الفلسفة تعنى جمع طاقات المعرفة وفروعها المختلفة فى وحدة واحدة والحفاظ عليها حتى تحول هذه العناصر المدمرة فى بعض جوانبها إلى عناصر بناءة بأكمل معنى ممكن"[٢٩]. وهكذا إذا فهمنا المقولة الخاصة بالملوك الفلاسفة فهمًا

مجازيًا، وجدنا أن المعنى المضمر هو أن الواقع لن تكتمل عقلانيته إلا إذا كانت روح البصيرة الفلسفية تغذوه وترشده، يقول هوركهايمر "الفلسفة هى المحاولة المنهجية الصامدة لإدخال العقل إلى العالم"(٣٠). هذه هى الروح التى غذت سعى سقراط إلى طلب الأخلاق، والبحث الأفلاطونى فى العدالة، ونشدان الحياة الصالحة عند أتباع أرسطو. و من ثم فينبغى أن نفهم أن المواجهة الهائلة بين سقراط والسوفسطائيين تعتبر موقفًا مناهضًا للمصالح الذاتية، ودفاعًا عن المبدأ الأخلاقى باعتباره الأساس الصالح للسلوك الأخلاقى.

ويختتم هوركهايمر "الوظيفة الاجتماعية للفلسفة" بروح أقرب إلى المعاصرة، مستشهدًا بحركة التنوير الأوروبية باعتبارها نموذجًا للتحالف الناجح بين الفلسفة والسياسة. إذ يقول هوركهايمر إن الفلسفة قد تحققت فى الواقع أثناء الصراع بين البورچوازية والنظام البائد فى فرنسا. والمؤكد أنه قد قيل أكثر من مرة إن الثورة الفرنسية قد تحققت فكريًا، أى بفضل الفلاسفة الفرنسيين، قبل أن تتحقق واقعيًا (وهو ما يعترض عليه توكفيل فى كتابه **النظام القديم والثورة**). ولكننا ينبغى ألا نسىء فهم هذه المقولة فنظن أن قيام الثورة الفكرية جعل من المحتوم قيام الثورة نفسها. ولكن ربما كان أشد ما يدهشنا فى الخاتمة التى انتهى إليها هوركهايمر هو تأييدها المطلق لحركة التنوير الأوروبية، وهو تأييد من المحال تصوره فى ضوء كتاب **جدلية التنوير** الذى ألفه مع أدورنو فى السنوات الثلاث التالية (١٩٤١ – ١٩٤٤).

حاولت النظرية النقدية، كما سبق أن قلنا، إحياء تركة العقلانية الفلسفية، ومن المحال إيضاح هذه المحاولة إلا إذا أعدنا تنظيم الجهود النظرية لمدرسة فرانكفورت بصورة أساسية، أى بتبيان ابتعادها عن الاقتصاد السياسى واقترابها من البحث النقدى فى العقل النفعى، إذ كانت تلك الحقبة تتميز بهيمنة حكومات سلطوية، وفى هذا الإطار لم تكن "رهانات" النظرية النقدية تتعلق بتوقع آفاق وشيكة الحدوث للتغير الاجتماعى التقدمى، بل ترتكز على قدرة الفكر نفسه على الحفاظ على قدر من الاستقلال أو اليقظة النقدية فى مواجهة "تشكيلة" جديدة من المقتضيات السياسية المتعددة والمتباينة. ولما كان تحقيق "مملكة الحرية" يرتبط ارتباطًا لا تنفصم عراه بتحقيق بعض المبادئ الفلسفية التقليدية فى الواقع العملى، فإن الفهم الذاتى النظرى للنظرية النقدية بدأ يزداد ارتباطًا بهدف الحفاظ على المثل العليا العامة التى تتهددها الأخطار.

ومع ذلك، فإن اللجوء إلى الفلسفة اليونانية، على ما فى ذلك من فوائد علمية، كانت به بعض الإشكاليات، إذ لم يكن من الممكن أن يُعاد الاستيلاء على معيار العقل الذى وضع فى اليونان القديمة بصورته الحرفية واعتباره الترياق الشافى لجميع علل الحداثة. فالمثل الأفلاطونى الأعلى للقوة الربانية (*nous*) تحيط به هالة تمنع الاقتراب منه، ويتسم بعدم الاستجابة للغايات البشرية المحضة، وهو ما يثير الشك فى قيمته الكلية باعتباره نموذجًا يقبل التطبيق. ولو كان هوركهايمر قد اختص بالمديح طاقة الانعكاس الذاتى لمبدأ الاستجواب (*elenchos*) الخاص بسقراط – وهو المنهج التساؤلى الذى يعتبر السلف المباشر للمنهج الجدلى باعتباره "البحث النقدى الحلولى" – أو اختص بالمديح النظرة الأرسطية للديموقراطية – التى يقول تعريفها إنها تعنى "تبادل أدوار الحاكم والمحكوم" – فربما كان من الممكن النظر إلى العلاقات والروابط المحددة بين البدايات اليونانية والنوازع التحررية فى العصر الحديث باعتبارها نتائج منطقية. كان هوركهايمر يريد إعلاء شأن صورة من صور الميتافيزيقا – وهى الميتافيزيقا الأفلاطونية – ويقصد أن يجعلها تشكل أساسًا معياريًا لإدانة المجتمع الأثينى فى الفترة اللاحقة على حكم پـيريكليس (القرن الخامس قبل الميلاد) وكان يرى أنها فترة انحطاط شديد. ومع ذلك فلدينا ما يحتاج إلى الشرح أيضًا وهو كيف تتخذ أهم يوتوبيا فى الفكر اليونانى – جمهورية أفلاطون – هذه الصيغة المناقضة لروح المدينة الفاضلة إلى هذا الحد. هل مظاهر التطرف الكريهة فى المجتمع الأفلاطونى المثالى – مثل نفى الشعراء، والكذبة النبيلة الخاصة بأسطورة المعادن، وشبكة الطوائف الاجتماعية، وتحسين السلالات بالتحكم فى العوامل البشرية – مجرد فضلات أم تراها معادلة بالضرورة للميتافيزيقا الأفلاطونية بصفة عامة؟ هل يعتبر انشغال أفلاطون إلى حد الهوس "بالواحد" أو الوحدة، وإقصاؤه للتعدد والاختلاف ظاهرة توحى بعيب أخطر وأشد التصاقًا بأصول نظرته إلى العالم التى استمدها من پـارمنيديس؟

ويقدم هوركهايمر نفسه ردًا مضمرًا على العديد من هذه الأسئلة فى كتابه خسوف العقل، إذ يقول:

> كانت المذاهب الفلسفية العظمى، مثل مذاهب أفلاطون وأرسطو، والاسكولائية، والمثالية الألمانية، تقوم على أساس نظرية موضوعية للعقل. وكانت ترمى إلى وضع

مذهب شامل، أو بناء هرمي، لجميع الكائنات، بما فى ذلك الإنسان ومقاصده. وكانت درجة معقولية حياة الإنسان تعتمد على درجة تناغمه مع هذه الصورة الشاملة... [فالروح فى فلسفة أفلاطون تكشف عن نفسها باعتبارها رؤية الحقيقة أو بصفتها الملكة التى تتمتع بها الذات الفردية على إدراك النظام الخالد للأشياء، ومن ثم مسار الفعل الذى يجب اتباعه فى النظام الزمنى [أى الواقعى]. ومصطلح العقل الموضوعى يعنى إذن، من ناحية معينة، بناءً يمثل جوهره فى الواقع، وهو الواقع الذى يدعو بنفسه إلى اتخاذ أسلوب محدد للسلوك فى كل حالة على حدة، سواء كانت حالة عملية أو موقفًا نظريًّا[٣١].

وتمثل هذه الآراء رغبة هوركهايمر، فى كتابه خسوف العقل وفى غيره، فى أن يقيم مقابلة بين "العقل الموضوعى" فى التقاليد الميتافيزيقية الغربية، وبين "العقل الذاتى" فى التفكير العلمى – التقنى الحديث. فهو يرى أن التحول الثقافى الهائل الذى حدث فى أعقاب هذا التغير فى نماذج العقلانية يستتبع فى الوقت نفسه انتكاسًا كبيرًا لمصالح الإنسانية الحرة. ومع ذلك فلابد من تأكيد نقائص هذه الاستراتيجية النقدية، مثل التى تلوح فى وصف هوركهايمر لأولوية "الأبنية الأنطولوجية" فى الاستدلال الميتافيزيقى، إذ إن مثل هذا الاستدلال، كما يقول هوركهايمر، يهدف إلى "تحديد بناء هرمى لجميع الكائنات"، وإنه يجب على البشر أن يلتزموا فى أفعالهم "بالتناغم مع هذه الصورة الكلية أو الشاملة". ويقول المذهب الأفلاطونى إن أرفع رسالة للروح هى "إدراك النظام الخالد للأشياء"، وعلى الروح أن تتكيف معه سلبيًّا أو تتفق معه وحسب. ومن ثم فإن العقل الموضوعى يشير إلى أبنية قائمة "فى صميم الواقع"، وعلى الذات العارفة أن تتفق معها. وإذن فإن الميتافيزيقا باعتبارها أنطولوجيا، تعزز بصفة أساسية أولوية نظام طبيعى متناغم سابق الوجود، وبذلك تدعو إلى اتخاذ موقف تكيف طيع من جانب الأفراد الذين استوعبوا ذلك النظام باعتباره نهجًا سلوكيًّا. فالأنطولوجيا باعتبارها نوعًا من الفلسفة الأولى تفترض الإقرار بنظام وجود لا يتغير. وهذا المثل الأعلى أبعد ما يكون عن الاتصاف بأية صفة "تحررية" أصيلة، فهو تصور يتفق اتفاقًا تامًّا مع أشد صور الحياة السياسية سلطوية وجمودًا. وهكذا فإن هوركهايمر يضيف طوعًا إلى تحيزه إلى پارمنيديس المشار إليه آنفًا ("الوحدة" التى تخنق التعددية والكثرة) إشارة إلى "الاسكولائية" – وهى مذهب لم يعرف عنه قط إعلاء شأن الحرية الإنسانية – من بين المذاهب المطموسة والمنسية التى تمثل تقاليد العقل الموضوعى. وأما الاشتباه التنويرى

فى وجود روابط مهمة بين الفلسفة المنهجية، والجمود الفكرى، وانعدام الحرية السياسية، فهو بحث نقدى جدير بزيادة فحصه فى هذا السياق.

إن "الاتجاه العقلانى" الذى اتخذه هوركهايمر وماركوزه فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين يعانى من عدم التمييز الكافى لمفهوم العقل. فما إن يستشهد "بالعقل الموضوعى" و"بالميتافيزيقا" وغيرهما من المجردات باعتبارها نماذج للخطاب النقدى حتى تنطمس الفوارق الحاسمة بين شتى التصورات المختلفة، والمتنافسة أحيانًا للعقلانية؛ فعلى سبيل المثال، نجد أن الانتقال من "الأنطولوجيا" إلى "نظرية المعرفة" الذى استهله ديكارت، يعنى أننا لم نعد بحاجة إلى قبول "العقل" و"الحقيقة" باعتبارهما يتمتعان بأولوية أنطولوجية زائفة وغير دنيوية، كالزعم مثلاً بأن "الخير" له وجود فطرى فى "نظام الوجود"، والقول بأن على البشر أن يقبلوا هذا الزعم وحسب. وبدلًا من ذلك نجد أن جميع المقولات التى تزعم أنها "حقيقية" أو تمثل "الصواب" تحتاج إلى إقامة مشروعيتها من خلال وساطة البصيرة الفردية. وهكذا فإن الانتقال فى القرن السابع عشر من الأنطولوجيا إلى نظرية المعرفة يتميز بروابط عميقة مع القيم التأسيسية للحداثة السياسية، وهى الحرية والاستقلال والتشريع الذاتى.

ولقد أخفق هيجيل فى محاولته التوفيق بين هذين الطرفين من التقاليد الفلسفية بإيلاء الأولوية "للروح". كما إن نظريات المعرفة التجريبية التى أتى بها لوك (Locke)، وباركلى (Berkeley) وهيوم (Hume) جعلت استقلال العقل يواجه خطر التفتت وسط سلسلة من الأحاسيس المتلقاة من عالم خارجى (مفترض). وربما كانت الكتابات الأخلاقية عند روسو وكانط هى الكتابات الوحيدة التى حافظت على مفاهيم الاستقلال الذاتى بأسلوب يتجنب مزالق الدوجماطيقية (الجمود المذهبى) والمدخل الحسى، إذ كانا يعتقدان أنه من المحال تسوية صراعات الحياة الأخلاقية إلا بالرجوع إلى المثل الأعلى "للمنطق المشترك" (*sensus communis*) وكان التعبير يعنى، وفق 'معجم' كانط، مشاركة جميع "الطبائع العقلانية". ولا يستطيع غير هذه المداخل التى تشير إلى مبادئ مشاركة الأفراد فى إقرار صحة أى اتفاق، أو يتجاوز الانحياز الدوجماطيقى الذى يقول بوجود معايير غلابة أو تتمتع بالأولوية أو السبق فى الوجود

على مجتمع الأفراد الذين يتأثرون بهذه المعايير تأثيرًا مباشرًا.

ولم يكن هوركهايمر يستطيع الموافقة على أمثال هذه النتائج على أسس داخل هذا المفهوم نفسه، إذ كان يرى أن أية نظرية للحقيقة تقوم على اتفاق الآراء سوف تشتبك فى جوهرها بالتجليات الأخرى "للعقل الذاتى" بحيث يصعب التمييز بينهما. وهكذا يظل البحث النقدى فى العقل الذاتى عاجزًا عن التمييز، مثلاً، بين اتجاه كانط إلى قبول مبادئ علم الفلك التى وضعها كوپـيرنيكوس وبين نظريات العقل النفعى من بيكون إلى المذهب الوضعى. ويشهد على هذا كتابه جدلية التنوير الذى يعتبر بحثًا نقديًا فى فلسفة كانط، ويفسر فيه أولى كتب كانط [نقد العقل الخالص] بأنه لا يزيد عن كونه تمجيدًا لعلم الفيزياء الذى وضعه نيوتن.

وقد ثبت آخر الأمر أن لجوء هوركهايمر وماركوزه إلى "العقل الميتافيزيقى" غير صالح للنهوض بالدور أو بالمهمة المنوطة به، أى باعتباره "أساسًا معياريًا" لنظرية نقدية للمجتمع. والمؤكد أن مدخلهما يعتبر مثالاً ناصعًا على ما يطلق ڤـيبر عليه "مفارقة العقلانية"، ويعنى بها أن ازدياد تحكمنا النفعى فى العالم الطبيعى والاجتماعى يُشترى بثمن باهظ وهو "فقد الحرية" و"فقد المعنى". وبهذه الصفة يظل اتجاهًا لا يخلو من القيمة الاستكشافية. بل إنه يقدم إلينا المنظور النقدى اللازم لتاريخ الفلسفة. فمن خلال مفهوم "العقل الموضوعى" كان هوركهايمر يسعى للاستمساك بمقولة "الكلية" أو "الشمول"[٣٢]، إذ إن غياب هذه المقولة كان يهدد بزوال "النظرية النقدية" باعتبارها مشروعًا تحرريًا، أو بجعلها غير ذات موضوع، وهو أسوأ. فالشمول يرمز لقدرة النظرية على رؤية الكيان الكلى. فإذا افتقرت النظرية إلى هذه القدرة كانت تخاطر – مع الجانب التطبيقى المفترض لها – بأن تتدهور وتهبط إلى مستوى يجعلها مجرد شكل جزئى متخصص آخر من أشكال المعرفة وسط تقسيم العمل الاجتماعى الشامل لكل شىء. كان يبدو أن التخلى عن الشمول يهدد النظرية النقدية بفقدان ما يميزها عن النظرية التقليدية.

وكان هوركهايمر يميل فى أعماله الأخيرة إلى التقليل من الأهمية المعيارية للعقلانية الفلسفية، ويحاول أن ينظر إلى الدين باعتباره مستودعًا للبدائل والإمكانات المكبوتة[٣٣]. وعلى العكس من ذلك، واصل ماركوزه فى بعض أعماله مثل كتابه الإنسان

ذو البعد الواحد (١٩٦٤) تأكيد الروابط بين الفكر الميتافيزيقى والمبادئ السياسية اليوتوبية. وهكذا نراه فى أثناء مناقشته المقنعة "للالتزام التاريخى للفلسفة" يدافع دفاعًا مجيدًا عن مزايا "العناصر الفلسفية العامة"، معارضًا بذلك اتجاه الفلسفة التحليلية المعاصرة إلى اعتبارها محايدة. فإذا كانت "العموميات" أو الأسماء الكلية – وهو يذكر من بينها أسماء 'الأمة'، و'الحزب'، و'الجامعة' – تسمح بالنظر فى الكيان الاجتماعى الكلى أو الشامل، فإن المذهب الاسمى فى الفلسفة قد يكون على صواب من الزاوية التحليلية. ما دام ينكر وجود كيانات حقيقية فى الواقع تعادل أمثال تلك الأبنية اللغوية المتضخمة، وهو ينبذ من ثم أية نظرة كلية. ويواصل ماركوزه حجته قائلاً إن أمثال هذه الفئات تقوم بوظائف حقيقية فى المجتمع باعتبارها "كليات" مستقلة تؤكد واقعها بأنفسها، وهو ما يدل على المستوى التاريخى للتشيؤ الذى تتعرض له المؤسسات الاجتماعية القائمة، أى إنها غير متجاوبة ولا معادلة للأفراد والمجموعات التى تضمها. أو كما يقول فى مكان آخر "إن الشبح الحقيقى هو الواقع الذى يفرض نفسه بقوة"[٣٤]. ولكن الفئات الفلسفية التقليدية – كالجمال والعدالة والسعادة – ذوات أهمية معادلة على الأقل، وهى على الرغم من عدم تقديم نماذج واقعية تمثلها تشهد بوجود "عالم منقسم مفتت، لا يصل فيه 'ما هو كائن' إلى مستوى 'ما يمكن أن يكون' بل وقد ينكره"[٣٥]. ونرى أن ماركوزه هنا، مثلما نراه عند المناقشة التالية للتمييز الأرسطى بين ما هو 'واقع' وما هو 'ممكن'، يحاول مرة أخرى تأكيد الطاقة الإيحائية اليوتوبية للمفاهيم الفلسفية التجريدية: أى طاقتها على مقاومة الانغلاق الخطابى للنظام الاجتماعى السائد وإدانة هذا الأخير استنادًا إلى مضمون فلسفى يوتوبى. وعلى غرار ذلك نرى أن ماركوزه فى كتابه رب الحب والحضارة (١٩٥٥) قد امتدح كتاب هيجيل ظاهريات الروح – واصفًا إياه بأنه "تفسير الحضارة الغربية لذاتها" – لأن الكتاب ينتهى بالفكرة أو المثل الأعلى، ومن ثم يظل مخلصًا للغاية التحررية للروح الفلسفية، عمومًا:

> تنتهى الفلسفة الغربية بالفكرة التى بدأت بها. ففى البداية وفى النهاية، عند أرسطو وعند هيجيل، يظهر لنا أن نموذج الوجود الأسمى، أو الصورة القصوى للعقل والحرية، هو الذهن، أو الروح، أو العقل... وهكذا يتأكد قمع التحرر: فى الفكرة وفى المثل الأعلى[٣٦].

وهكذا نرى، على الأقل فى أعمال ماركوزه - وعلى الرغم من أوجه النقص التى شرحناها آنفًا – أن "القضايا العقلانية" فى النظرية النقدية لم تفقد حدتها فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

(٤)

يوحى رصدنا لتاريخ الاتجاه العقلانى للنظرية النقدية بعدد من حالات التوتر الفكرى الشديد داخل الحلقة الضيقة لمدرسة فرانكفورت نفسها. كما يوحى أيضًا بأن الأفراد من أعضاء المدرسة كانوا يعتنقون شتى التصورات المعرفية المتنافسة، وأن لنا من ثم أن نتخذ موقفًا يتسم بالتشكك الصحى تجاه القول بوجود نظرية نقدية "موحدة".

وأما الاسم الذى يبرز بسبب غيابه عن الرصد السابق فهو اسم ثيودور أدورنو، إذ كان وحده – من بين أفراد الحلقة الضيقة – الذى لم يشارك الآخرين حماسهم للجوهر اليوتوبى للعقلانية الفلسفية، والمعروف أنه تأخر نسبيا فى الانضمام إلى هذه الحلقة (إذ لم يلتحق رسميا بالمعهد إلا فى عام ١٩٣٨). ويبرز لنا نفور أدورنو المميز من المشكلات الأساسية للفلسفة بوضوح وجلاء فى أوائل كتاباته الفلسفية، مثل مقال "واقعية الفلسفة" (١٩٣١)[٣٧]. وأدى تأثير بنيامين إلى إنماء شكوكه فى المفاهيم الفلسفية العامة، وهى التى كان من شأنها حجب الخصوصية المجسدة للأشياء فى ذواتها[٣٨]. وكان أدورنو، مثل بنيامين، يتبع مسارًا منهجيًا يمكن وصفه بأنه علم المفردات الفلسفية (*micrology*) وهو منهج يشرحه قائلاً إنه "منطق التفتيت" الذى لا يسمح لأى شىء عام أن "يتقدم" منه إلا بعد أن يتحول تمامًا إلى مفرداته الصغرى. والمقولة المأثورة عن آبى ڤاربورج (Warburg) وهى "إن الله الحبيب يسكن فى التفاصيل"
(*Der lieber Gott wohnt in die Einzelheiten*)
تصلح شعارًا لعمل هذين المفكرين طيلة حياتهما.

وعلى الرغم من الزعم بأن كتاب جدلية التنوير قد اشترك فى إملائه هوركهايمر وأدورنو، فإن الميول النظرية الرئيسية فى هذا الكتاب تدين فى معظمها، فيما يبدو، إلى ميول أدورنو وتأثيره. والواقع أن حجته الأساسية تميل إلى التناقض مع مواقف المعهد السابقة تجاه الفلسفة الغربية والميتافيزيقا وما إليها بسبيل، بل وتناقض أيضًا فلسفة

التاريخ عنده، وهى التى كانت – وفق التقاليد الماركسية – تقدمية. وأما "التقدم" وفقًا لفلسفة التاريخ الجديدة التى طرحها كتاب **جدلية التنوير** فقد أصبح معادلاً للتقدم فى السيطرة: إذ بدأ المفهوم بالسيطرة على النفس، ثم اتسع ليشمل السيطرة على أشخاص آخرين، وليشمل أخيرًا عالم "الطبيعة الباطنة" بعد ظهور "صناعة الثقافة" التى ازدهرت فى عهود الرأسمالية المتأخرة. وهنا أيضًا يبدو أن فكرة بنيامين عن التاريخ باعتباره عملية خراب وتدهور لا يتوقف، أو انهيار تاريخى (*Verfallsgeschichte*) (وربما ظهر فى صورة درامية نابضة فى وصفه للوحة التى رسمها پول (Klee) بعنوان **الملاك الجديد**، بالألوان المائية، فى مقاله "أطروحة عن فلسفة التاريخ") قد أثرت تأثيرًا حاسمًا فى تفكير أدورنو وهوركهايمر(٣٩).

وأما البحث النقدى فى "هيمنة المفهوم" الوارد فى **جدلية التنوير** فينبع من الاعتبارات التالية:

> التجريد أداة التنوير، وهو يتعامل مع موضوعاته مثلما تعامل من قبل مع القدر، إذ يرفض فكرة القدر، وكذلك فهو يصفى هذه الموضوعات... وعمومية الأفكار التى وضعها المنطق الخطابى، والسيطرة فى المجال الفكرى، تقوم على أساس السيطرة الفعلية. وهكذا فإن محو التراث السحرى، ومحو الأفكار البالية المهترئة، يعبر عن البناء الهرمى للحياة، والذى يتحكم فيه الأحرار. وسرعان ما أدت النزعة الفردية فى اكتساب النظام والسيطرة فى إخضاع العالم إلى معادلة الحقيقة بالفكر التنظيمى، ومن دون حدود التمييز فى هذا الفكر من المحال أن توجد الحقيقة العامة الشاملة(٤٠).

إن الشرح الذى يقدمه هوركهايمر وأدورنو لظهور الفكر العقلانى يعبر عن انقشاع الوهم وكسوف البال معًا، فهو أقرب إلى الإيحاء ببحث نقدى راديكالى فى الأيديولوجيا مصدره نيتشه – "نسب مولد المفهوم العقلانى" – منه إلى التقاليد الماركسية التى كانت النظرية النقدية ترتبط بها فى وقت سابق. ومن المأمون أن نقول إن الإمكانات اليوتوبية المفترضة فى المفهوم العقلانى لن تبرز من هذا المنظور إلا بصعوبة بالغة. والظاهر أن ملكة الفكر العقلانى تتمتع بروابط أكثر حسمًا بتاريخ السيطرة – على الطبيعة البشرية وغير البشرية – من روابطها بآفاق التحرر. ويبدو أن هوركهايمر قد استمر يحافظ فى أعماله المتأخرة على هذا التوجه التاريخى – الفلسفى "السلبى" (أى تصور أن التاريخ تاريخ للتدهور) وإن لم يحاول قط أن يحدد النتائج المعرفية المترتبة على

نقد العقل الذى يظهر بصورة غير مكتملة فى جدلية التنوير. والواقع أن هذه المهمة قد تُركت لأدورنو، ولنا أن نقول إنه نفذها بحماس فى كتابه الجدليات السلبية وفى غيره من أعماله، حيث يبدو أن المهمة الأساسية للفكر التجريدى تنحصر فى تأمل وجوه النقص فيه. ويقول أدورنو "إن تأمل معنى المفهوم هو المخرج من تصورنا أن المفهوم فى ذاته وحدة من وحدات المعنى... وفقدان الانبهار بالمفاهيم يمثل ترياق الفلسفة. فهو يمنعها من الانطلاق ويحول دون أن يتحول أى مفهوم إلى شيء مطلق فى ذاته"[٤١]. ولكن الخطر الرئيسى للفكر الذى يفهم أن مهمته الرئيسية تنحصر فى النقد الذاتى الدائم يكمن فى أنه سوف يزداد انحباسًا فى أدوات تحليل فكرية من صنعه لا من صنع غيره.

إن إعادة البناء النقدية السابقة لمواطن ازدواج موقف مدرسة فرانكفورت والتباسه إزاء تركة العقلانية الغربية يدل على ضرورة النظر فيه ودراسته دراسة أعمق مما شهدناه إلى الآن. وتتمثل إحدى استراتيجيات التفسير فى تأكيد الطابع الاستثنائى لميول أدورنو الفلسفية فى مقابل الأعضاء الآخرين فى مدرسة فرانكفورت. ولكن هذه الاستراتيجية قد تكون مُضَلِّلة، إذ إن هوركهايمر قد شارك فى كتابة جدلية التنوير. وإذا فحص المرء نصوص ماركوزه بدقة أكبر (مثل الباب الرائع فى كتاب الحب والحضارة وعنوانه 'فصل فلسفى') فسوف يكتشف أنه لا يقتصر على المديح "لليوتوبيا العقلانية" فى المثالية الهيجلية، بل يتضمن أيضًا تأييدًا لهدم الميتافيزيقا الغربية على يدى نيتشه، وقوله إن نيتشه "يؤكد غرائز الحياة تأكيدًا كليًا... وإن هذا التأكيد يمثل إرادة موقف عشق للوجود ورؤية لهذا العشق يلتقى فيها الإشباع والضرورة". وباعتبار نيتشه فيلسوف حياة، فإنه ييسر هذه الرؤية العاشقة بكشف حقيقة "الأغلوطة الكبرى التى بنيت عليها الفلسفة والأخلاق الغربية، أى تحويل الحقائق إلى عناصر جوهرية، وتحويل الظروف التاريخية إلى أحوال ميتافيزيقية"[٤٢]. وينتقد ماركوزه هنا عوامل التعمية فيما يسمى 'الفلسفة الأولى' بأسلوب لا يكاد يتميز عن الانتقادات المماثلة فى عمل أدورنو. وماركوزه يرجع أصداء نيتشه فى "تأكيده الكلى لغرائز الحياة" وفى الحديث عن "موقف العشق للوجود"، وبذلك يؤيد اتخاذ موقف جمالى من الحياة، وهو الموقف الذى يعاود الظهور بوضوح فى الكثير من كتاباته التالية (مثل حماسه للتوفيق بين قوى "نزعة اللعب" عند شيلر، فى كتاب بعنوان "مقال عن التحرر"). وأصداء نيتشه تقربه كذلك بشدة من الاتجاهات الجمالية فى عمل أدورنو، حيث نجد – على غرار ذلك – ذكره

للبعد الجمالى باعتباره علاجًا لضروب الانحياز المنطقية الشاملة للفكر الفلسفى. لكنه إذا كان موقف أدورنو قد ظل متسقًا نسبيًّا على مدار السنين، فلا يتضح لنا كيف كان ماركوزه يعتزم التوفيق بين مذهب حيوى جمالى شبه ديونيسى وبين دفاعه القوى، فى كتابات أخرى، عن القدرة التحريرية الكامنة للفلسفة التأملية.

ويعتبر هابرماس الوريث الحقيقى لتقاليد مدرسة فرانكفورت، والمعروف أنه كرس الجانب الأكبر من جهوده النظرية لمعالجة المسألة التى بدأنا بها بحثنا، وهى وضع أساس معيارى متين للنظرية النقدية. كانت الصياغة الأصلية "للموقف المثالى للحديث"، المبنية على نظرية التداولية العالمية العامة، تواجه خطر تجاهل الأسس الموضوعية والتاريخية للفعل التواصلى فى الحياة العملية للمجتمع[٤٣]. وعندما تصدى هابرماس لهذه المشكلة، حاول بناء نظريته على أساس عملية التكيف الاجتماعى نفسها[٤٤]، وربما كانت هذه أهم جهوده لإعادة صياغة النموذج حتى تلك اللحظة. أما موقعها الجديد فهو عالم الحياة، وهو الذى يختلف عن مجالات الاقتصاد وإدارة الدولة الموجهة نحو الاستراتيجيات، إذ نجد التكامل الاجتماعى يجرى وفق الاتفاق فيما بين الذوات فى المقام الأول (*verstandigungsorientierte* Handlung) ولما كان الفعل الاجتماعى فى عالم الحياة موجهًا فى أغلب الحالات نحو المعنى لا نحو الهدف، فإن القضية الناشئة قضية تشكيل هوية اجتماعية لها معناها، وللمرء أن يتطلع منطقيًّا إلى مجال عالم الحياة باعتباره مستودعًا "مجسدًا" لأخلاقيات التواصل، أى باعتباره مجالاً يصبح فيه المثل الأعلى للفعل الموجه لتحقيق التفاهم المتبادل نوعًا من المعايير المضادة للوقائع.

ويعتبر هذا التحول خطوة تبشر بالخير، اهتداء بريادة دوركايم (Durkheim)، وشوتز (Schutz)، وميد (Mead)، فى السير نحو نظرية للتكيف الاجتماعى، من أجل وضع أساس تاريخى صلب لنظرية الفعل التواصلى. ولكن الغاية اليوتوبية من وراء أخلاقيات الخطاب – أى المثل الأعلى المتطرف فى عقلانيته عن الشفافية التواصلية الكاملة تقريبًا – تظهر يوتوبيا فكرية فقدت ثقتها فى البشرية، إذ تعتبر أن النساء والرجال "حيوانات عقلانية" وحسب. فهذا المدخل يسقط من حسابه طبائع البشر باعتبارهم كيانات ذوات عواطف وحواس ورغبات، وباعتبار أنهم يريدون أيضًا إشباع ضروب منوعة من الشوق للسعادة[٤٥]. ونقول باختصار إن المثل العقلانى الأعلى القائل "بالتواصل من دون سيطرة" لن يفيدنا بشىء يذكر عن آفاق السعادة

الإنسانية، وكان الجيل الأول من أصحاب النظرية النقدية يدركون أن هذه الغاية طالما غذت النوازع اليوتوبية النبيلة للإنسان(٤٦).

وسيكون هابرماس نفسه أول من يعترف بأوجه قصور المدخل الفلسفى الذى لا يهدف إلا إلى البت فى المتطلبات الأساسية الشكلية للعدالة، بلا اهتمام يذكر فى المسائل الأساسية الخاصة بالسعادة أو "طيب الحياة". وهو يدرك أن جوانب قصور نظريته نفسها تستحضر الشبح ذا الوجود الحقيقى وهو "التحرر الذى لا معنى له". وهكذا فهو يثير التساؤلات التالية المتصلة بموضوعنا فى مقال له عن ڤالتر بنيامين:

> هل نستطيع استبعاد وجود تحرر لا معنى له؟ ففى المجتمعات المعقدة، يعنى التحرر تحويل هياكل اتخاذ القرارات الإدارية إلى هياكل قائمة على المشاركة. هل من الممكن أن يحدث يومًا ما أن يواجه الجنس البشرى نفسه داخل مساحة موسعة من التشكيل الخطابى للإرادة، ومع ذلك يُسرق منه الضوء الذى يُمَكِّنه من تفسير الحياة باعتبارها شيئًا طيبًا؟ إن انتقام الثقافة التى اسْتُغِلَّتْ آلاف السنين فى إضفاء المشروعية على السيطرة سوف يتخذ عندها الشكل التالى: فى اللحظة التى يجيء فيها الانتصار على حالات القمع التى دامت حقبًا، لن تضمر الثقافة أى عنف ولكنها لن تبيت راضية فى الوقت نفسه. إن أبنية الخطاب العملى إذا حرمت من تدفق الطاقات الدلالية التى انشغل بها نقد الإنقاذ عند بنيامين، حتى بعد أن ترسخ أقدامها أخيرًا، سوف تصبح مهجورة موحشة بالضرورة...
> وأما الهرمانيوطيقا التى تجمع بين النظرة المحافظة والنظرة الثورية عند بنيامين، والتى تفسر تاريخ الثقافة بهدف إنقاذها فى سبيل الفورة الثورى [*Umsturz*] فقد تشير إلى طريق معين ينبغى السير فيه(٤٧).

يوجه هابرماس لنا بهذه الكلمات إرشادًا منهجيًا أساسيًا لسد الفجوة بين جيلين من أصحاب نظريات مدرسة فرانكفورت. فاليوتوبيا التى لا تقوم على أساس العقل تصبح خاوية، كالعقل إذا سلبت منه الشوق إلى اليوتوبيا، وبذا تحرمه الفرحة.

الفصل الثانى

مدرسة فرانكفورت

من المادية البينية إلى فلسفة التاريخ

تشكلت المجموعة التى نتحدث عنها هنا فى أيام الجمهورية الألمانية، حول معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية. ولا يمكن القول بأنهم كانوا يتمتعون جميعًا بالخلفية الأكاديمية نفسها. فمدير المعهد 'ماكس هوركهايمر' فيلسوف. وأقرب مشاركيه فى العمل 'فريدريش پولوك (Friedrich Pollock)، رجل اقتصاد. والتحق بهما رجل التحليل النفسى 'فروم' (Fromm)، والاقتصادى 'جروسمان' (Grossmann)، والفيلسوف 'روتڤايلر' (Rottweiler) – الاسم المستعار لأدورنو – المتخصص أيضًا فى جماليات الموسيقى و'لوڤنتال' (Lowenthal)، المؤرخ الأدبى، وبعض الآخرين. وأما الفكرة التى نشأ فى إطارها هذا التجمع فتقول "إنه لا يمكن تطوير دراسة المجتمع اليوم إلا من خلال أوثق أشكال التعاون مع عدد من المباحث العلمية، وأهمها الاقتصاد وعلم النفس، والتاريخ، والفلسفة".

ڤالتر بنيامين، "معهد بحوث ألمانى مستقل" (١٩٣٧)

أُنشئ معهد البحوث الاجتماعية فى فرانكفورت عام ١٩٢٣ على يدى فيليكس ڤايل (Felix Weil) الذى كان والده هيرمان (Hermann) قد جمع ثروة من تجارة الحبوب مع الأرجنتين. وكان ڤايل الابن يأمل أن تؤدى مساهمات المعهد فى تفهم حركة العمال الألمانيين إلى المساعدة على إحراز النصر النهائى للقوى السياسية التقدمية فى ألمانيا. وعلى الرغم من أن المعهد كانت له صلات كثيرة غير رسمية مع الحزب الشيوعى الألمانى الذى لم يكن قد اكتسى بعد بالصبغة الستالينية، فإن ڤايل كان يرى أنه من المهم للمعهد أن يحتفظ باستقلاله، بصفته مركز بحوث، وعدم الوقوع فى دوامة السياسات المعاصرة لجمهورية ڤايمر [الألمانية ١٩١٩ – ١٩٣٣ التى أنشأتها جمعية

تأسيسية عام ١٩١٩ فى مدينة ڤـايمر (Weimar) وحلها هتلر عندما أصبح مستشارًا لألمانيا]. وكان مديره الأول كارل جرونبيرج (Grunberg) قد تخلى عن منصب أستاذ القانون والعلوم السياسية فى جامعة ڤـيينا حتى ينتقل إلى فرانكفورت[١].

ولكن المعهد الذى عرفناه على مر السنوات باسم معهد البحوث الاجتماعية – أى 'التربة' التنظيمية التى بُذِرَتْ فيها ونَمَتْ بذور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – لم يكن، بطبيعة الحال، معهد كارل جرونبيرج بل معهد ماكس هوركهايمر الذى خلف جرونبيرج فى إدارة المعهد فى عام ١٩٣٠. ومع ذلك فإن فهم الظروف الملائمة التى أحاطت بإنشاء المعهد فى أوائل العشرينيات ذو أهمية حاسمة فى فهمنا لطبيعة المؤسسة التى قدر لهوركهايمر أن يرثها فى أوائل الثلاثينيات وأن يحولها بعد ذلك إلى مركز نموذجى للبحوث البينية.

من غير المرجح أن المعهد الذى تصوره فيليكس ڤـايل فى أوائل العشرينيات كان سيكتب له البقاء، ناهيك بالازدهار، فى أية مدينة ألمانية أخرى فى ذلك الوقت، على الرغم من جو التسامح الذى كان يشيع فى جمهورية ڤـايمر. وأما فرانكفورت فمدينة منفتحة على العالم وتتمتع منذ زمان بسمعة التعاطف مع الفكر الليبرالى، ومن ثم كانت الموقع المثالى للمعهد. وأراد ڤـايل أن يكتسب المعهد احترامًا مهنيًا وإنتاجيةً بحثيةً فسعى إلى إنشاء رابطة رسمية مع جامعة جوته فى فرانكفورت. وهنا أيضًا كانت الظروف مواتية بصورة فذة. إذ كانت جامعة جوته تختلف عن معظم الجامعات الألمانية ذات اللوائح الخاضعة للسيطرة المباشرة للدولة ، والتى كانت من ثم زاخرة بالقيود، فى أن هذه الجامعة كانت تعتمد فى تمويلها على منح من الرعاة المحليين. وأدى هذا العامل، إلى جانب النظرة الحديثة الفريدة للجامعة – فلقد كانت أحدث جامعة ألمانية، إذ أنشئت عام ١٩١٤ – إلى أن أصبحت جامعة جوته معقلاً للمذهب التقدمى وسط الاتجاه التقليدى المحافظ المتحذلق للحياة الجامعية الألمانية[٢]. وأخيرًا كان جو الصراحة فى المدينة والجامعة سببًا فى إشاعة مناخ فكرى خال نسبيا من شدة معاداة السامية التى كانت بارزة فى الجامعات الألمانية إلى حد كبير (ولنضرب مثالاً واحدًا: حرم أستاذ علم الاجتماع چـورج سيميل (Simmel) من درجة الأستاذية الكاملة حتى بلغ الستين من

عمره، أى قبل وفاته فى عام ١٩١٨ بأربع سنوات). وتزداد دلالة هذه الملاحظة إذا أدركنا أن أعضاء الحلقة الداخلية من أساتذة المعهد كانت تتكون كلها من أشخاص منحدرين من أنساب يهودية(٣).

وإذا كانت الظروف التاريخية التى أحاطت بإنشاء المعهد ظروفًا مواتية، فإن الأحوال قد تغيرت تغيرًا جذريًا فى الوقت الذى تولى فيه هوركهايمر إدارة المعهد فى أوائل الثلاثينيات. ففى انتخابات المجلس التشريعى [رايخستاج] فى مايو ١٩٢٨ لم يحصل النازيون إلا على ١٢ مقعدًا، فكان بذلك أقل الأحزاب تمثيلاً فى ذلك المجلس، وفى انتخابات سبتمبر ١٩٢٩ فازوا بمئة وسبعة مقاعد، فكان الحزب الثانى من حيث التمثيل النيابى، وعندما وقع الانهيار المالى الكبير وما تلاه من هبوط اقتصادى عالمى رأى الجميع فيهما ما لا بد أن يحسم مصير الديموقراطية اليافعة فى ڤايمار. وأسرع المعهد، بحصافة، فى نقل منحته المالية إلى هولندا، فى عام ١٩٣١، وبدأ بعد ذلك بقليل يبحث عن مقر آخر، فنظر فى احتمال الانتقال إلى باريس ولندن، لكنه استقر فترة وجيزة فى چنيف خلال عام ١٩٣٣، ثم انتقل آخر الأمر إلى نيويورك حيث ارتبط ارتباطًا غير وثيق بجامعة كولمبيا.

وفى اليوم الذى تولى فيه هتلر منصب مستشار ألمانيا [رئيس الدولة] نفسه – ٣٠ يناير ١٩٣٣ – احتلت قوات الصاعقة التابعة لهتلر المنزل الذى كان يقيم فيه هوركهايمر والمدير الإدارى للمعهد فريدريش پولوك معًا فى ضاحية من ضواحى فرانكفورت. وبعد ستة أسابيع قام الجستاپو [البوليس السرى] بإغلاق المعهد نفسه ومصادرة مكتبته(٤). وكان من المحتوم أن يحمل برنامج بحوث المعهد الذى وُضع فى ظل إدارة هوركهايمر فى أوائل الثلاثينيات آثار انتقال ألمانيا من حالة الدولة الديموقراطية إلى الدولة الشمولية.

وأما الملخص المنهجى لهذا البرنامج فقد وضع هوركهايمر خطوطه العريضة فى محاضرته الافتتاحية باعتباره مديرًا، وكان عنوانها "الوضع الراهن للفلسفة الاجتماعية والمهام المنوطة بمعهد للبحوث الاجتماعية"(٥). وكانت هذه المحاضرة الافتتاحية تمثل مواجهة خلافية مع الاتجاهات الفكرية السائدة لحكومة ڤايمر الألمانية مثلما كانت بيانًا

مستقلاً عن المقاصد المنهجية. ولكن أسباب هذه الاستراتيجية واضحة، إذ كان هوركهايمر يرى أن الطابع "الانشقاقى" للحياة العلمية الألمانية يحول فى الواقع دون إمكان إجراء بحوث بينية مثمرة. وكان لابد من التغلب على هذه العقبة حتى تتمكن الفلسفة من التفاعل الحيوى مع البحوث الاجتماعية العلمية لتحقيق فائدة متبادلة.

كان هوركهايمر يرى أن الحياة الفكرية الألمانية تعرضت لإحباط طال أمده بسبب العداء العميق المتبادل بين مجالى الفلسفة والعلوم الاجتماعية. فأما الفلسفة فكان يسيطر عليها مذهب الحيوية الفلسفية (*Lebensphilosophie*) الذى يبدى التشكك الفطرى فى أية بيانات تجريبية أو بيانات يمكن التحقق من صحتها علميًا. فهذا المذهب يرفض المذهب التجريبى دون مناقشة استنادًا إلى أنه فى جوهره "معاد للحياة": فالحياة سيالة، نابضة، ودائمة التغير، على العكس من العلم الذى يسعى إلى تجميد واختزال حيوية الخبرة التى يعيشها الإنسان، وذلك ما دام لا يعترف 'بصدق' أى شىء إلا إذا أمكن إثبات ذلك إحصائيًا. وكان هوركهايمر يرى أن الأنطولوجيا 'الجوهرية' التى وضعها هايدجر تمثل النموذج الأولى لهذا الموقف الفلسفى المناهض للعلم والعقلانية.

وأما العلوم الاجتماعية فكان يسيطر عليها المذهب الوضعى (positivism) الذى أثبت عجزه بحكم تكوينه عن رؤية المسائل المعيارية الرئيسية للوجود البشرى. ولما كانت أمثال هذه المسائل جميعًا تستعصى على الصوغ طبقًا للمنهجيات التجريبية الحاكمة، فقد نُفِيَتْ فى الواقع إلى 'مملكة' التأملات غير الجادة "السابقة على العلم". أضف إلى ذلك أن أصحاب الوضعية المنطقية فى حلقة ڤيينا كانوا قد نجحوا فى إدراج هذه الرؤية العلمية الضيقة فى مبحث الفلسفة نفسها.

ويرد هوركهايمر على أوجه القصور المتبادلة فى هذين المدخلين باقتطاف التحذير الذى أورده عمانويل كانط فى كتابه **نقد العقل الخالص** والذى يقول "إذا خلت الأفكار من المضمون غدت خاوية، وإذا خلت ضروب الحدس من المفاهيم غدت عمياء"[٦]. أى إن المبحثين فى رأى هوركهايمر – الفلسفة والعلوم الاجتماعية، يستكملان بعضهما بعضًا بالضرورة. فالبحوث التجريبية التى تجرى من دون إرشاد المفاهيم العامة تميل إلى الإتيان بكمية من البيانات غير الموحدة والتى لا معنى لها، فهى بيانات من أجل البيانات وحسب. وبدلاً من تقديم وصف منهجى مترابط المعنى للاتجاهات الاجتماعية

السائدة، فإنها لا تقدم إلا النتائج التى توصلت إليها البحوث الخاصة الفردية والتى يزداد عدم ارتباط بعضها بالبعض؛ فهى ممارسة تزيد الوضع الراهن للتمزق الاجتماعى سوءًا كأنما جعلته "أس٢"، إن صح هذا التعبير. أضف إلى هذا أنه إذا رُفِعَ المذهبُ التجريبى إلى منزلة المطلق المنهجى، بما فيه من تبجيل غير نقدى لما يسمى 'الحقائق'، فسوف يمثل تأكيدًا فعليًا للنظام الاجتماعى القائم بكل ما فيه فى اللحظة الحاضرة. ومن عواقب زُهْدِ هذا المذهب فى مسائل التقييم والمعايير، وكذلك إصراره على تجاهل الاتجاهات الكبرى وديناميات التطور الاجتماعى، أن ينتهى مثلما انتهى هيجيل فى أواخر كتاباته (وإن يكن لأسباب مختلفة) إلى القول بتماهى الحقيقى مع العقلانى. وهكذا حاول هوركهايمر القضاء على المذهب الأسمى للعلوم الاجتماعية الوضعية، ما دام مذهبًا يلغى ذاته، باللجوء إلى فئة كان لوكاتش قد حاول إعادة العمل بها فى خطاب الفلسفة الاجتماعية فى القرن العشرين، متبعًا فى ذلك ريادة هيجيل وماركس لها، ألا وهى فئة الشمول أو الكلية(٧). إذ كان هوركهايمر يرى أن العلوم الاجتماعية التقليدية إذا تجاهلت هذا المفهوم – وهى التى تخضع لنظرية معرفية تقوم على النقل وفرض القيود – سيظل محكومًا عليها بأن تكون مرآة للتشتت الذى تتسم به الحياة الاجتماعية المعاصرة ولطبيعتها التى تكتنفها الأزمات، إذن فإن الحفاظ على نتائج البحوث التجريبية من السقوط فى هوة التفاهة وفقدان المعنى يقتضى إدراجها فى برنامج نظرى يحافظ على موقف النظام الاجتماعى باعتباره كيانًا كليًا نوعيًا، ويضع ذلك نصب عينيه. وهكذا فإن محاضرة هوركهايمر المشار إليها تفصح عن منظور نقدى "لتراكم الحقائق بلا هدف" فى العلوم الاجتماعية، وهو المنظور الذى يبشر بالحجج التى وردت فى الدراسة ذات النفوذ الكبير التى وضعها روبرت ليند (Lynd) عام ١٩٣٩ بعنوان "المعرفة من أجل ماذا؟"(٨) ولكن هوركهايمر يشير على الأقل، وإن يكن ذلك ضمنًا، إلى علم الاجتماع التفسيرى عند ماكس ڤيبر (*verstehende soziologie*) الذى يختلف عن نموذج الشرح القائم على العِلِّية والتجريب والذى كان واسع الانتشار فى العقود الأولى من القرن العشرين(٩).

وعلى العكس من ذلك نجد أن التأمل الفلسفى المستقل يصبح ذاتيًا محضًا وعقيمًا إذا دأب على تجنب الارتباط بالحقيقة الحية فى واقع الممارسة الاجتماعية، ومن المحال أن

تكتسب تأملاته التجريدية حول جوهر "الإنسان"، و"المجتمع"، و"الفرد"، و"الحرية الإنسانية" وما إلى ذلك شكلاً له دلالته ووزنه إلا إذا قيست بمقياس البحوث الاجتماعية التجريبية ونتائجها المجسدة. وأما المدخل المادي للمعرفة الذي يبرز بوضوح شديد في جميع كتابات هوركهايمر المنهجية في الثلاثينيات فيهدف إلى وضع حدود - بالمعنى الكانطي للنقد الجدلي - للشطحات الشاردة للتأملات الفلسفية. ويحاول هوركهايمر في هذا الصدد إعادة تشكيل مثل أعلى جديد "للفلسفة الاجتماعية": وهو مثل يمكن أن يكون مناسبًا لحقبة ما بعد الميتافيزيقا، من دون الخضوع للأوهام المنهجية للوضعية التي تهدد بأن تصبح نوعًا جديدًا من "المادية الميتافيزيقية". وهكذا فإن على طرفي "الطيف الفكري"، أي الفلسفة والبحث التجريبي، أن يتبادلا المعلومات إذا انتهى أحدهما إلى نتائج ذات دلالة اجتماعية مهمة. ويرى هوركهايمر أن جو الشك المتبادل السائد بين هذين المجالين من مجالات الجهود الفكرية لا يزيد على كونه مظهرًا آخر من مظاهر "الأزمة"، وهي التي يعرفها هوركهايمر قائلاً إنها الهوة الهائلة التي تفصل ما بين ما أحرزه المجتمع من قدرات علمية وتكنولوجية جبارة والعجز عن تطبيق هذه الطاقة تطبيقًا يتسم بالإشفاق وفعل الخير. أو كما يقول هوركهايمر عام ١٩٣٢:

> يثبت العلم، في الأزمة الاقتصادية العامة، أنه أحد العناصر الكثيرة داخل ثروة اجتماعية لا تؤدي مهمتها. وقد ازدادت هذه الثروة اليوم زيادة كبيرة عما كانت عليه في الحقب الغابرة. إذ ازداد اليوم ما يملكه العالم من مواد أولية، وآلات، وعمال مهرة، وأساليب إنتاج فُضلَى عما كان له يومًا ما، لكن ذلك لا يفيد البشرية كما ينبغي له أن يفيدها... والمعارف العلمية في هذا الصدد تشترك في مصير قوى الإنتاج الأخرى ووسائله: إذ إن تطبيقها لا يتناسب إلى حد بعيد مع مستوى التنمية الرفيع وحاجات الإنسان الحقيقية[١٠]

وعلى العكس من هذا، نرى أن فكرة المادية البينية التي قدمها هوركهايمر تؤكد إعادة البناء المنهجي للواقع باعتباره "كيانًا كليًا مجسدًا". أي إنه ينبغي التوقف عن النظر إلى الحقائق الاجتماعية باعتبارها أشياء مستقلة لا يمكن تغييرها، بل ينبغي دراستها في علاقتها بالغايات المعيارية لدى البشر الأحرار المسلحين بالوعي الذاتي. وبهذا

الأسلوب من الممكن إعادة إحياء إمكانية التنوير الاجتماعى التى ظلت دون استثمار فى العلوم الفردية بالصورة التى تمارس بها حاليًا.

ويوضح الأمر هوركهايمر قائلاً إن أفضل تعريف لنمط المعرفة الذى يلبى هذه الغاية هو مصطلح "الفلسفة الاجتماعية". لكنه لا يقصد بهذا المصطلح تعريف مبحث أكاديمى جديد، بل إنه يوحى بما يمكن أن يكون مدخلاً عامًا وأكثر فائدة لتفهم المجتمعات الصناعية المتقدمة بتعقيداتها وتناقضاتها. ومن ثم فإن "الفلسفة الاجتماعية" تصبح نمطًا من أنماط "علم الاجتماع المادى" (*materiale Soziologie*) ولا يسعى هوركهايمر، استنادًا إلى هذه التوصيات المنهجية، إلى تبنى سلسلة جديدة من المراتبيات الفكرية، بل إلى وضع "نهج ثابت جدلى للتداخل والتطور ما بين النظرية الفلسفية والعمل التطبيقى فى العلوم المفردة". ولا يتحقق النجاح إلا بتوافر شرطين: أى "إذا استطاعت الفلسفة، ذات المقاصد الموجهة نحو المبادئ العامة و'الجوهرية'، أن تصبح الدافع الحيوى للمشروعات البحثية المتخصصة؛ من أجل أن تتأثر الفلسفة نفسها بأوجه التقدم الذى تنجزه الدراسات العملية، فتتغير صورتها"[١١] ويبدو برنامج هوركهايمر للمادية البينية، من ناحية واحدة على الأقل، مرتبطًا بروابط واضحة بموقف ماركس فى شبابه: إذ يظل هذان المفكران مقتنعيْن بأن الفلسفة لن تفلح فى تحقيق أهدافها التقليدية وما تبشر به من خير إلا إذا غدت دنيوية أو عملية. ولا شك أن هوركهايمر يتفق فى هذا الصدد مع قول ماركس فى مقاله "أطروحات عن فويرباخ" (١٨٤٥) إن "السؤال عما إذا كانت الحقيقة الموضوعية يمكن أن تنسب إلى الفكر الإنسانى ليس سؤالاً نظريًا بل هو سؤال عملى. لابد أن يتولى الإنسان إثبات الحقيقة، أى الواقع والسلطة، أى هذا الجانب من تفكيره عمليًا. وأما التنازع حول كون الفكر حقيقيًا أو غير حقيقى، أى إن كان معزولاً عن الممارسة، فهو سؤال اسكولائى محض"[١٢] وهكذا، لن تستطيع الفلسفة أن تنجو من المصير الذى يجعلها أيديولوجية محضة، أى قناعًا فكريًا يحجب واقعًا اجتماعيًا هزيلاً، إلا إذا أعيدت صياغتها فكريًا فأصبحت "فلسفة اجتماعية"، أى نظرية نقدية للمجتمع[١٣].

على الرغم من أن انتقادات هوركهايمر للنماذج الفكرية السائدة موجهة فى المقام الأول ضد جوانب قصور ما يسمى بالفلسفة البورجوازية والعلوم الاجتماعية، فإن لنا أن نفسر ملاحظاته باعتبارها اتهامًا موجهًا للمداخل الماركسية المعاصرة إلى تفهم

المجتمع، أى باعتبارها بحثًا نقديًا للمادية الجدلية فى ماركسية إنجلز وكاوتسكى (Engels & Kautsky)، وهى التى تقول إن الاقتصاد هو المقصد الأقصى الذى ينبغى أن تفهم جميع الظواهر الاجتماعية الأخرى فى ضوئه، وهو مدخل آلى تمامًا للتحليل الاجتماعى وكان قد اكتسب القداسة قبل فترة قصيرة فى الصورة الماركسية التى برزت فى الدولية الثالثة [أى الاجتماع الثالث لاتحاد العمال العالمى]. وكان هوركهايمر يرى أن الماركسية العلمية غير التأملية لم تكن سوى ابنة عم فقيرة لنظيرتها البورجوازية، وهى العلوم الاجتماعية الوضعية.

ربما يكون من المضلل إضفاء دلالة نظرية كبرى على المحاضرة الافتتاحية التى ألقاها هوركهايمر عام ١٩٣١ والتى يطالب فيها بتجديد شكل "المادية البينية". أضف إلى ذلك أن نجاح برنامج البحوث الذى دعا إليه لا يمكن الحكم عليه إلا من حيث الإنجازات العملية للمعهد فى الثلاثينيات، وهى ما تمثله الدراسات المنشورة فى **المجلة العلمية للبحوث الاجتماعية** (١٩٣٢-١٩٤٠) والجهود البحثية الجماعية الكبرى مثل كتاب **دراسات فى السلطة والأسرة** (١٩٣٦). ومع ذلك فمن الجدير بالذكر أن محاضرة "الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية" تتضمن نواة التمييز التحليلى بين "النظرية التقليدية والنقدية" وهو الذى أصبح عنوانًا لمقال نشره هوركهايمر عام ١٩٣٧ يشرح فيه منهجه فأكسب العبارة شهرتها. وقد ساق هوركهايمر الحجة فيما بعد على أن النظرية التقليدية تقوم على نظرية معرفة سلبية ثنائية، وتظل قانعة بأن تصبح مرآة للحالة المعاصرة للتدهور الاجتماعى، على عكس النظرية النقدية التى تسعى للتدخل عمليا فى إعادة الصوغ الاجتماعى من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيمًا أكثر عقلانية وعدلًا. ويقول هوركهايمر:

> يرجع عجز [النظرية التقليدية] عن فهم وحدة الفكر والعمل... إلى الثنائية الديكارتية للفكر والوجود. وهذه الثنائية ملائمة للطبيعة والمجتمع البورجوازى ما دام هذا الأخير يشبه الآلية الطبيعية. والعقلية التى درجت على هذه الثنائية يصعب عليها إدراك فكرة وجود نظرية تصبح قوة أصلية، وتتكون من الوعى الذاتى للمشاركين فى الثورة التاريخية الكبرى [١٤].

ويعتبر زعم هوركهايمر أن تفوق النظرية النقدية على النظرية التقليدية راجع إلى قدرة الأولى على إضفاء الوضوح النظرى على ضروب الصراع الاجتماعى زعمًا يثير عددًا من الأسئلة المهمة. إذ يضطر المرء إلى أن يسأل بِاسْم مَنْ تجرى عملية الإيضاح النظرى المشار إليها؟ أو أن يسأل "ما الشريحة أو الشرائح الاجتماعية التى تشكل الجمهور الذى تخاطبه النظرية النقدية؟"

لم يكن من سبقوا هوركهايمر إلى دخول مجال النظرية السياسية الاجتماعية – مثل لينين، وروزا لوكسمبورج (Luxemburg)، وحتى چورج لوكاتش – يجدون أى غموض فى أساس الحقيقة النظرية، إذ كان يتمثل فى الوعى الطبقى للبروليتاريا. وهوركهايمر يخالف هذه التقاليد. كان يرى أن ثقل الظروف التاريخية، التى تشهد باندماج الطبقة العاملة اندماجًا واسع النطاق فى ظروف الرأسمالية المتقدمة، أدى إلى تغيير معيار الحقيقة بالنسبة للنظرية النقدية، إذ ازداد تعاليه باطراد، أى إنه لم يعد يتماهى تماهيًا مباشرًا مع مصالح أو موقف طبقة اجتماعية معينة أو شريحة اجتماعية محددة. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فإن الفهم الذاتى النظرى للحلقة الداخلية للمعهد فى أوائل الثلاثينيات ظل مرتبطًا بتوقع تغير تاريخى تقدمى. أو. كما يقول هوركهايمر فى مقال كتبه عام ١٩٣٤ "يعتمد البت فى قيمة أية نظرية على علاقتها بالمهام التى تقوم بها أكثر قوى المجتمع تقدمًا فى لحظة معينة من لحظات التاريخ. وهى لا تصبح على الفور ذات قيمة للإنسانية كلها، لكنها تصبح ذات قيمة أولاً عند المجموعة التى تهمها المهام المذكورة"(١٥).

ولكنَّ ما تبقى من التفاؤل الذى تجسده أمثال هذه الملاحظات قد انهار فى نحو عام ١٩٣٥ فى مواجهة حقائق الفاشية الأوروبية المنتصرة. وكان هذا العامل، قبل غيره، هو الذى أدى آخر الأمر إلى حرمان البرنامج الأصلى الذى وضعه هوركهايمر للمادية البينية من عماد وجوده، وأرغمه على إجراء إعادة تقييم جوهرية للقاعدة الفلسفية التاريخية الأساسية للنظرية النقدية. ومن ثم فإن مصاعب المنفى الفكرى أحدثت ما أحدثته من أضرار بالموقف النظرى لأصحاب النظرية النقدية: إذ إنهم فى الواقع نبذوا الصلة الوثيقة بين النظرية والتطبيق وهى التى كان يقوم عليها مشروع النظرية النقدية كله فى البداية.

* * * * *

كان برنامج البحوث البينية للمعهد فى الثلاثينيات قد وُضِعَ وتَشَكَّلَ رَدًّا على انتصار الفاشية. وهكذا كان السؤال الأول الذى حاول باحثو المعهد التصدى له فى دراساتهم التجريبية فى هذه الفترة يقول: ما الظروف والقوى الاجتماعية المسؤولة عن الاندماج الاجتماعى للطبقات العاملة الألمانية وانتصار نظام اجتماعى سلطوى؟ وقد عولج هذا السؤال من كل زاوية نتصورها: فتصدى له ماركوزه من زاوية العوامل الأيديولوجية، مثل انتصار القيم والنظريات غير العقلانية التى يمثلها مفكرون مثل هايدجر وكارل شميت (Carl Schmitt) ("الكفاح ضد المذهب التحررى والدولة الشمولية")؛ وتناوله پولوك فى ضوء انهيار نظام الحرية الاقتصادية ("ملاحظات حول الأزمة الاقتصادية")؛ وعالجه 'فروم' من زاوية علم النفس الاجتماعى لبناء الشخصية السلطوية ("منهج ووظيفة علم النفس الاجتماعى التحليلى")؛ وتصدى له لوڤنتال من زاوية تجلى أمثال تلك التطورات فى الأذواق والاتجاهات الأدبية المعاصرة ("كنوت هامسون (Knut Hamson): عما قبل تاريخ الأيديولوجيا السلطوية")؛ وتناوله نويمان (Neumann) من حيث علم الاجتماع السياسى للدولة الاشتراكية القومية (بيهيموث Behemoth)؛ وناقشه كيرشهايمر (Kirchheimer) فى ضوء النظام القضائى فى الدولة الاشتراكية القومية ("النظام القضائى للاشتراكية القومية")؛ ودرسه أدورنو من زاوية السمات الثقافية النكوصية للنظام الفاشى ("شذرات ڤاجنر"). وكثيرًا ما كان هوركهايمر يحاول فى مقالاته الخاصة تصنيف نتائج الدراسات المختلفة وإيجاد التكامل فيما بينها، ساعيًا بذلك إلى أن يحقق عمليًا مفهوم إقامة "الفلسفة الاجتماعية" على أساس تجريبى، وهو الذى رسم خطوطه العريضة أصلاً فى محاضرته الافتتاحية عام ١٩٣١ (١٦).

وقد ظهرت جميع المقالات المشار إليها آنفًا (باستثناء مقالة بيهيموث التى كتبها نويمان) فى المجلة العلمية للبحوث الاجتماعية الناطقة الأدبية بلسان المعهد. وكانت كل مقالة تنشر فيها تخضع لمناقشة مستفيضة من جانب أعضاء الحلقة الداخلية للمعهد كلهم، وكثيرًا ما كانت تتعرض لتعديلات كبيرة. ويقول مارتن جاى "إن أعضاء المعهد الآخرين كانوا يُقَيِّمون وينتقدون هذه المقالات بصورة شاملة قبل نشرها، إلى

الحد الذى يتيح لنا أن نعتبر عددًا كبيرًا منها يجمع بين صفة الإنتاج الجماعى والإنتاج الفردى"[١٧].

ورغم ذلك، فإن عددًا كبيرًا من القرارات كان يتخذه هوركهايمر الذى سبق له، فى محاضرته عام ١٩٣١، تأييد فكرة جرونبيرج عن "دكتاتورية المدير". وكان المعهد يعقد حلقات دراسية منتظمة يقدم فيها الأعضاء كتاباتهم حيث تناقش وتنتقد. وحتى عام ١٩٣٦ كانوا يقدمون أيضًا محاضرات عامة فى قسم الإرشاد فى جامعة كولومبيا، واستمر هوركهايمر وغيره ينشرون كتاباتهم حتى عام ١٩٣٩ باللغة الألمانية، آملين بذلك أن يقدموا مقابلاً –مهما يكن محدود النطاق– لاستقطاب النظام النازى للتركة الفكرية الألمانية. ولكن قرارهم هذا أدى إلى انعزالهم إلى حد ما عن زملائهم الأمريكيين.

أعتقد أننا إذا أنعمنا النظر فى مشروع البحث الجماعى الرئيسى للمعهد فى الثلاثينيات – دراسات فى السلطة وفى الأسرة – فربما اطلعنا على صورة أعمق للأسلوب الذى حقق به هوركهايمر رؤيته "للمادة البينية" فى الواقع العملى. وكان ذلك الكتاب الذى نشر فى باريس عام ١٩٣٦ نموذجًا أوليا للمزج الدقيق بين الحذق الفلسفى والتفاصيل التجريبية الذى اجتهد المعهد لتحقيقه فى الثلاثينيات.

وينقسم كتاب دراسات فى السلطة وفى الأسرة إلى ثلاثة أبواب هى "صور نظرية"، و"استقصاءات"، و"دراسات فردية". وكان هوركهايمر، وفروم، ولوفنتال المحررين المسؤولين عن هذه الأبواب على الترتيب. وأما المشكلة السياسية العامة التى كان الكتاب يسعى للتصدى لها فكانت تتمثل فى دور الأسرة الذى تتزايد أهميته باعتبارها وسيلة نقل لهياكل السلطة فى المجتمعات الغربية الحديثة، مع التركيز بصفة خاصة على حالة ألمانيا المعاصرة.

ويتبين لنا الآن بوضوح وجلاء أن مفهوم "علم النفس الاجتماعى التحليلى" الذى قدمه 'فروم' كان مصدر إلهام المشروع والنموذج الذى احتذاه بصفة عامة. وكان 'فروم' قد وضع نظريته عن علم النفس الاجتماعى ليعارض بها معارضة خلافية تصور وجود حتمية فى العلاقة بين الوعى والمجتمع، وهى الحتمية التى كانت الماركسية وعلم الاجتماع البورجوازى يقولان بها آنذاك. وتقول حجة فروم إن الاقتصاد

والمجتمع لا يؤثران فى الوعى الفردى بطريقة مباشرة ودون وسيط، بل لابد من وجود عنصر وساطة حاسم، أو 'عامل ثالث'، تمر المؤثرات المجتمعية بالضرورة من خلاله أولاً. وهذا العامل الوسيط هو الأسرة. كما يشرح المسألة فروم فى مقاله المهم "منهج ووظيفة علم النفس الاجتماعى التحليلى" (١٩٣٢):

> الأسرة مصدر المؤثرات الحاسمة الأولى فى الطفل إبان نموه، ولكن الأسرة نفسهابكل ما يميزها من علاقات عاطفية داخلية والمثل التربوية العليا التى تجسدها، تخضع بدورها لأحوال خلفيتها الاجتماعية والطبقية؛ أى، إن شئنا الإيجاز، إن البناء الاجتماعى الذى تضرب جذورها فيه هو الذى يشكلها. (فالعلاقات العاطفية بين الأب والابن فى أسرة تنتمى إلى مجتمع بورجوازى أبوى تختلف عن حالها فى أسرة تنتمى إلى مجتمع أموى). فالأسرة هى الوسيط الذى يتمكن المجتمع أو تتمكن الطبقة الاجتماعية من خلاله من فرض بنائها الخاص على الطفل، ومن ثم على الراشد. أى إن الأسرة هى القوة السيكلوجية الفعالة للمجتمع[١٨]

وبهذا الأسلوب اقترح 'فروم' إعادة قراءة مادية لفرويد كُتب لها أن تنهض بدور حاسم فى تفهم النظرية النقدية لأسلوب انتقال السيطرة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة[١٩]. وعلى الرغم من الاختلافات التى نشأت بين فروم وماركوزه فى وقت لاحق، فإن الكتاب العظيم الذى وضعه الأخير فى الخمسينيات، الحب والحضارة، لم يكن ليكتب لولا إعادة التفسير التاريخية لنظرية الغرائز التى وضعها فرويد (*Trieblehre*) وهى إعادة التفسير التى بدأها فروم. وهكذا، على نحو ما يبين المقتطف الأخير، نجد أن التصحيح المنهجى المهم الذى قدمه فروم لنظرية فرويد يبين أن الغرائز أبعد ما تكون عن الثوابت البيولوجية الساكنة، بل إنها تتحقق وتثبت وجودها بطرائق منوعة وفق ظروف تاريخية منوعة. وقد اتبع جانب كبير من العمل التجريبى للمعهد الفكرة الرائدة فى مقال فروم عام ١٩٣٢ فأصبح يعتبر الأسرة نوعًا من "الغراء الاجتماعى" تتدعم من خلاله علاقات السلطة فى المجتمع كله.

وأما منهجية الفصول التجريبية فى كتاب دراسات فى السلطة والأسرة فكان فروم قد وضعها أصلاً فى دراسة من أولى الدراسات التى قام بها المعهد بناء على تكليف من هوركهايمر، وعنوانها الطبقة العاملة فى جمهورية فايمر الألمانية[٢٠]. ويطبق فروم فى هذه الدراسة منهجًا تجديديًا رئيسيًا يمثل تقدمًا على المناهج التقليدية غير الدينامية لجمع

البيانات الاجتماعية العلمية. فكان من يقومون بالمقابلات الشخصية يسجلون إجابات ضيوفهم حرفيًا، ثم يخضعون التسجيلات للتحليل التفسيرى المركب استنادًا إلى نموذج التحليل النفسى. وهكذا "كانوا يفسرون ألفاظًا أساسية معينة أو أنساقًا تعبيرية متكررة باعتبارها مفاتيح تكشف عن الواقع النفسى الباطن المستتر وراء المضمون الظاهر لهذه الإجابات"(٢١).

وتعتبر مقالة فروم المقالة الرئيسية التى حددت مسار المقالات النظرية التمهيدية الثلاث التى كتبها هوركهايمر وفروم وماركوزه، إذ إنه يحاول فيها أن يبين أهمية فهم نظرية الدوافع – على نحو ما فَصَّلها فرويد فى بعض أعماله مثل الأنا والأنا السفلى، ومثل سيكلوجية الجماعة وتحليل الأنا – ومن ثم أهمية فهم بناء الشخصية بصفة عامة باعتبارها خاضعة للتشكيل التاريخى. وكانت مقالته تعتبر من ثم نوعًا من الهجوم المباشر على نظرية عقدة أوديب عند فرويد. وعلى عكس إيمان فرويد بأن "البيولوجيا تحدد المصير" يسوق فروم الحجة على أولوية العامل الاجتماعى، ويعرض أطروحته الرئيسية فى الملاحظات التالية:

> تتوقف درجة الخوف والتخويف عند الأطفال الصغار، فى معظمها على مقدار الخوف لدى الكبار تجاه المجتمع، فليس العجز البيولوجى عند الطفل الصغير هو العامل الأول الذى يُوَلِّد الحاجة الماسة للأنا العليا والسلطة الصارمة؛ فالحاجات الناشئة من العجز البيولوجى يمكن تلبيتها من خلال وجود شخص يمثل السلطة ولا يلقى الرعب فى القلب، بل يبدى العطف على الطفل. أما الواقع فهو أن العجز الاجتماعى للراشد هو الذى يؤثر فى العجز البيولوجى للطفل ويسمح للأنا العليا وللسلطة أن تكتسب مثل تلك الأهمية فى نموه(٢٢).

واستنادًا إلى هذه النظرة يضع 'فروم' نظريته عن نمط الشخصية السادية الماسوكية [أى حب الإيلام والتألم لإشباع الغريزة الجنسية] وهو الذى يصبح نمطًا أوليًا للشخصية السلطوية. ويقول فروم إن حقبة الرأسمالية الاحتكارية تمثل تربة شديدة الخصب لتكاثر هذا النمط من أنماط الشخصية وانتشاره. إذ إنها تعزز نظامًا اجتماعيًا تعتمد فيه الجماهير رجالاً ونساءً اعتمادًا متزايدًا على عصبة صغيرة من الأفراد ذوى السلطة الاقتصادية. والنتيجة انتشار الإحساس بالعجز الاجتماعى وخلق هويات لذوات غير مستقلة، وهذه فى جوهرها حالة اجتماعية تؤدى إلى النكوص إلى حالة عدم

النضج (*un-mündigkeit*). وفى هذه الظروف تمارس الأنا العليا الاجتماعية تأثيرًا مباشرًا ومن دون وساطة فى عملية تشكيل الشخصية. وأما الأنا العقلانية التى تمثل العامل المحايد – ما يسمى مبدأ "اختبار الحقيقة" أو المبدأ السقراطى الخاص بالمسؤولية الأخلاقية الفردية، أو الضمير – فقد أصبح مصيره النبذ والطرح. وتتناقض هذه الحالة تمام التناقض مع ديناميات تشكيل الأنا فى حقبة الحرية الاقتصادية، إذ إن غلبة نمط المقاول أو الوسيط التجارى تسمح بقدر لا بأس به من تأكيد الذات فرديًا، على الأقل لمن يسعدهم الحظ بالانتماء إلى طبقة المقاولين أو الوسطاء.

ويقول فروم إن آثار هذه التطورات الاقتصادية فى حياة الأسرة فى ظل الرأسمالية المتقدمة سلبية إلى حد بعيد. فالسلطة الأبوية العقلانية لا تستطيع أساسًا أن تُحَوِّلَ مسارات المؤثرات الاجتماعية الغريبة أو المختلفة[٢٣]. ومن ثم تتعرض عملية التكيف الاجتماعى كلها فى المجتمعات الصناعية المتقدمة لتحول هائل. فالتكيف الاجتماعى يجرى فى حالات متزايدة الكثرة من خلال التأثير المباشر ودون وساطة للمؤسسات الاجتماعية المهيمنة، وهو ما يؤدى إلى ظهور أنماط للشخصية تتميز بالطاعة وعدم انتقاد الأنساق السائدة للسلطة الاجتماعية.

وتعتبر اتجاهات الشخصية السادية الماسوكية التى تشكلها الأحوال الاقتصادية الاجتماعية التى وصفها 'فروم' لَبِنَات البناء المثالية من الزاوية الشخصية للمجتمع الشمولى، والسلوك الاجتماعى المميز الذى يتخذه هذا النمط من أنماط الشخصية هو الخنوع للرؤساء واحتقار المرؤوسين. والنتيجة النهائية نظام اجتماعى ذو هيكل صلب يندرج فيه أعضاؤه الأفراد بسهولة بحيث تنشأ شبكة مراتبية تضم الجميع الذين يقف بعضهم فوق بعض. ويعبر فروم نفسه عن هذه الفكرة فى موقع ما من دراسته قائلاً: "لقد حاولنا أن نبين أن البناء الاجتماعى السلطوى ينتج ويشبع هذه الحاجات التى تنشأ استنادًا إلى السادية الماسوكية"[٢٤].

وإزاء هذه الصورة القاتمة للمحنة النفسية الاجتماعية للفرد فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، لا يرى فروم بوارق أمل فى المستقبل إلا ما يزخر به بناء شخصية الأنثى من مشاعر الشفقة والنوازع الإنسانية، قائلاً إن الأنثى مستودع هذه المشاعر، أو

ما يمكن أن نشير إليه باسم "شرعة الأمومة"[٢٥]. ولكننا ينبغى ألا نحلل الشخصية بيولوجيًّا هنا أيضًا، فالواقع أن أصحاب النظرية النقدية يسعون إلى القول بأن إقصاء المرأة – تمييزًا وانحيازًا ضدها – من مجال الحياة المهنية يتضمن فى الوقت نفسه فائدة غير متوقعة، إذ يعفى المرأة من المنطق السائد للتكيف الاجتماعى فى المجتمعات الصناعية، ومن ثم يحفظ لها – إلى حد ما – التحرر من عناصر الشخصية الشيئية [أى التى تشيأت بمعنى أنها فقدت إنسانيتها] عند الرجل المناظر لها.

ولكن النظرة النقدية إلى كتاب دراسات فى السلطة والأسرة تبين أن المشروع كان أبعد ما يكون عن النجاح الكامل. كما أن وجوه النقص فيه تكشف إلى حد بعيد جوانب القصور فى الجهود الكلية التى بذلها المعهد لتحقيق برنامج هوركهايمر بشأن المادية البينية.

وتدل مواقع الخلل في المشروع على وجود أسس داخلية وخارجية له. ولنقل بداية إن الباب التجريبى من الدراسة ظل ناقصًا بسبب إسراع المعهد بالرحيل من ألمانيا فى ظروف بالغة القهر. فعلى سبيل المثال، كان فروم قد وزع ٣٠٠٠ استبيان فى إطار دراسة للعمال والموظفين الكتابيين، ولكنه لم يتلق إلا ٧٠٠ استبيان معبأ فقط. وتعرضت الأبواب الأخرى للدراسة إلى مشاكل مماثلة، وكانت أبوابًا بالغة الطموح. وبالإضافة إلى الدراسة التى كان فروم يشرف عليها، والتى أشرنا إليها لتونا، كان المعتزم إجراء استقصاءات مع الأطباء الألمان حول الأخلاق الجنسية المعاصرة، واستقصاء يتعلق بأنساق السلطة بين الشباب الأوروبى، إلى جانب استقصاء لمواقف العاطلين الألمان تجاه السلطة. وأدت الصعوبات الخطيرة التى صادفها جمع البيانات إلى أن صدرت الدراسة وعلى صفحة الغلاف تحذير للقارئ يقول "العمل مستمر" [كلمات التحذير تعنى حرفيًّا: المسؤولية على المشترى *caveat emptor*] أضف إلى ذلك أن هوركهايمر كان حريصًا فى ملاحظاته التمهيدية على الكتاب على أن يقول – بصفة خاصة – إن أوجه النقص فى الباب التجريبى تجعل من المحال وضع تعميمات مباشرة استنادًا إلى النتائج الجزئية التى توصلت الدراسة إليها.

ومع ذلك، فكما يقول مارتن جاى، كانت "الدراسات التجريبية مشتتة ونتائجها غير قاطعة ولكنها قدمت خبرة منهجية قيمة ساعدت المعهد فى جميع بحوثه التالية فى قضية السلطة."[٢٦] إذ كان فروم، على سبيل المثال، على عكس هوركهايمر، أشد تفاؤلاً بإمكان استخلاص بعض النتائج المهمة من البيانات الناقصة. واستنادًا إلى الاستبيانات التى عادت إليه من الاستقصاء، حاول التمييز بين ثلاثة من الأنماط السائدة للشخصية: النمط السلطوى (المؤيدون لحزب الشعب القومى الألمانى) والنمط الثورى (المتعاطفون مع الحزب الشيوعى الألمانى) والنمط الملتبس الموقف (مساندو الحزب الديموقراطى الاشتراكى). ونظرًا لغلبة أعداد السلطويين وذوى المواقف الملتبسة، كانت آفاق مستقبل ألمانى ديموقراطى تبدو حالكة مكفهرة. أضف إلى ذلك أن التقسيم إلى الأنماط الثلاثة التى استشفها 'فروم' أصبح أساسًا لقراره بوضع تصنيف ثلاثى لأنواع الشخصيات فى كتابه **الشخصية السلطوية** (١٩٥٠) على الرغم من تعديل مهم واحد تجلى فيه التحول فى الفكر السياسى لأعضاء المعهد، إذ إن نمط الشخصية "الثورية" الذى كان يمثل المثل الأعلى المعيارى فى كتاب الدراسات المذكور تحول بعد ذلك إلى نمط الشخصية "الديموقراطية".

ولكن من المحال إنكار الحقيقة، وهى أن المشروع الذى كانت صورته الأصلية تجعله التحقيق النهائى القاطع "للمادية البينية" قد قصر كثيرًا عن إنجاز أهدافه، وهو ما يتجلى– إذا استثنينا الإسهامات المهمة لفروم – فى الانعدام التام للتكامل بين البابين النظرى والتجريبى للدراسة، بدلاً من أن يصحح أحدهما الآخر على نحو ما كان هوركهايمر يرجو. كما أنه من الواضح أن أسباب هذا الفشل لا يمكن أن تعزى فحسب إلى مشكلة العدد الكبير من الاستجوابات التى لم يُعِدْها من تلقوها. والواقع أنه على الرغم من الجرأة المنعشة للآمال التى اتسم بها برنامج هوركهايمر عام ١٩٣١، فلا نملك إلا أن نقطع بأن الحلقة الداخلية لأساتذة المعهد ذوى الميول الفلسفية – هوركهايمر وأدورنو وماركوزه – ظلوا يحتفظون بشكوكهم القوية فى المنهجيات التجريبية، على الرغم من جميع مزاعمهم بعكس ذلك[٢٧]. وربما لا نبالغ إلا مبالغة طفيفة إذا قلنا فى هذا الصدد إن مواقفهم يمكن اعتبارها مسايرة تمامًا للتقاليد المثالية الألمانية، وهى التقاليد التى آمنت بمقولة فيخته (Fichte) (التى ساءت سمعتها) والتى تقول "إذا عجزت بعض الحقائق عن الاتفاق مع المثال/ الفكرة، فيا بؤسًا لهذه الحقائق!"

وقد علق ناقد متعاطف مع كتاب **دراسات فى السلطة والأسرة**، وإن كان قد خاب أمله فيه قائلاً:

الحقيقة أن الصور النظرية لا علاقة لها إطلاقًا بالاستقصاءات ولا البحوث ولا ما تقوله الدراسات الأخرى، وتدل هذه الحقيقة على مدى استحالة الحديث عن "تداخل الإجراءات البناءة والتجريبية". وتبين المراسلات بين فروم وهوركهايمر أن البحوث التجريبية والخبرة العلمية زودت المنظريْن الرئيسييْن فى المعهد بنوع من الدروع الواقية التى استطاعا خلفها الدعوة لنظرية تريد تمييز نفسها عن الفلسفة البحتة، ولكنها تصرفت بأسلوب متشكك إزاء العلوم الفردية وأصبحت من ثم غير واثقة من مكانتها الخاصة بها[(٢٨)]

قد يرى بعضنا أن ڤيجرزهاوس (Wiggershaus)، قائل هذا الكلام، مبالغ فى قسوته. ولكن انقطاع الصلة المتبادل بين النظرية والبحث التجريبى الذى اصطبغ به كتاب **دراسات فى السلطة والأسرة**، سوف يصبح سمة لجانب كبير من عمل المعهد فى السنوات اللاحقة.

حاولت فى فقرة سابقة أن أميز بين الأسباب "الداخلية" والأسباب "الخارجية" لانهيار برنامج بحوث المعهد. ولم تكن الأخيرة، إن شئنا الإنصاف، تافهة على الإطلاق. فالفهم الذاتى النظرى عند هوركهايمر وزملائه كان يقوم على التعالى المرتبط بالنظرة التأملية التقليدية للدور الذى تنهض به النظرية. لم يكن هؤلاء من أنصار "النظرية من أجل النظرية" ولا البحث التجريبى باعتباره غاية فى ذاته. بل كان أصحاب النظرية النقدية يفهمون عملهم باعتباره ذا صلة جوهرية ببرنامج أعم وأشمل للتنوير الاجتماعى. وكانوا باعتبارهم مفكرين يعتقدون أن الفكر إذا تجاهل قضايا التحرر الاجتماعى، أو ابتعد عن الالتزام بتحقيق مجتمع يتمتع بالديموقراطية الأصيلة، أصبح فكرًا ناقصًا ومعيبًا. وكان التمزق الذى أصاب نسيج الحياة الاجتماعية فى السنوات الأخيرة من عمر جمهورية ڤايمر يضفى على هذا البرنامج عجلةً خاصة، ومن ثم كان أصحاب النظرية النقدية يسعون سعيًا حثيثًا للعثور على عامل يمكنه إحداث التغير الاجتماعى التقدمى، معلقين آمالهم – مؤقتًا – على الشريحة المتنورة فى الطبقات العاملة الألمانية.

ولكن توقعاتهم بانتصار المجتمع العادل آخر الأمر كان مصيرها الانسحاق الغاشم. ففى غضون عامين من إلقاء هوركهايمر محاضرته الافتتاحية الرائعة، كان أعضاء المعهد قد اضطروا إلى الفرار لإنقاذ أرواحهم. وإذا كان نجاح برنامج هوركهايمر عن المادية البينية، من زاوية مهمة، يعتمد على اعتبار الفلسفة الاجتماعية "تنويرًا عمليًا"، فإن انتصار النازية، والهجرة القسرية، كانا يقولان فيما يبدو إن العماد المنطقى الذى يقوم عليه المعهد قد اختفى.

ومن الواضح أيضًا أن أعضاء المعهد حين أُخرجوا من ديارهم واجهوا بعض الصعوبات فى نقل إطار التحليل الاجتماعى الذى كان قد وضع فى ظل أحوال جمهورية ڤـايمر إلى البلد الذى استوطنوه. إذ كانت خبراتهم فى ڤـايمار قد علمتهم درسًا ثبتت استحالة تطبيقه، من عدة زوايا، فى معظم المجتمعات الديموقراطية الغربية: إذ كان شبح الدولة السلطوية خلف الأوضاع الطبيعية الديموقراطية لليبرالية. وفى هذا الصدد اتضح أن تشخيصهم المبدئى للعلاقة بين الليبرالية، والرأسمالية والفاشية تشخيص مغلوط، وكان جوهر هذا التشخيص قد عبر عنه ماركوزه فى ملاحظة أبداها عام ١٩٣٤ قائلًا: "إن التحول من الليبرالية إلى الدولة الشمولية السلطوية يقوم على أساس النظام الاقتصادى نفسه" أى الرأسمالية[٢٩]. ولكن نموذجى إسبانيا وإيطاليا يدلان على أن وجود نظام اقتصادى رأسمالى بالغ التقدم ليس شرطًا كافيًا أو لازمًا لنشأة الفاشية. وعلى العكس من ذلك، نجد أن وجود تقاليد ديموقراطية ثابتة ومستقرة نسبيًا، قد حال دون أن تبدى الأيديولوجيات الفاشية قدرة تذكر على الصمود[٣٠]. ولو كانوا يريدون النجاح لتحليلهم للفاشية لكان عليهم أن ينتبهوا بدقة أكبر للظروف التاريخية والاجتماعية الخاصة بألمانيا وهى التى أدت بصورة خاصة إلى انتصار الاشتراكية القومية، وهى مذهب لا ينبغى الخلط بالضرورة بينه وبين "الفاشية العادية".

وهكذا كانت السهولة التى انتقلت بها الديموقراطية فى جمهورية ڤـايمر إلى نظام اجتماعى فاشى قد تحولت فى نظر مدرسة فرانكفورت إلى مثال لنقاط ضعف الديموقراطية الليبرالية بصفة عامة. وفى ظل تأثير هذا النموذج التاريخى المضلِّل، كانت معاملة المعهد فيما بعد للمجتمع الأمريكى تطمس عددًا أكبر مما ينبغى من الفوارق الأساسية بين هذين النظامين السياسيين اللذين يختلفان اختلافات جوهرية. وفى هذا

تكمن الأصول التاريخية لمفهوم "العالم الخاضع لإدارة شاملة" الذى قدمه أدورنو، ومفهوم "المجتمع ذى البُعد الواحد" الذى كان ماركوزه يعتنقه. والحق أن دروس ڤـايمر كانت محدودة تاريخيًا وجغرافيًا بصورة لم يكن أصحاب النظرية النقدية على استعداد للاعتراف بها. ونتيجة لهذا كانت تحليلاتهم للمجتمعات الديموقراطية الغربية فى الفترة التالية للحرب تميل إلى إصدار أحكام متعجلة يشوبها التعميم.

وقد مات المعهد باعتباره كيانًا عاملًا فى الأربعينيات، ولكن وفاته لم تعلنها صيحة صاخبة بل نشيج احتضار خافت. وكان قرار هوركهايمر بإيقاف النشاط الرسمى (نشر المجلة العلمية للبحوث الاجتماعية، والتخلى عن المقر الجماعى فى نيويورك) يرجع فى جانب منه إلى التضاؤل السريع فى مصدر تمويل المعهد، وهو ما كان يقتضى التخفيض الشديد فى ميزانية أنشطة كثيرة على أية حال. وفى أواخر عام ١٩٤١ انتهى إلى نتيجة مفادها أن ميثاق المؤسسة التى أنشأها فيليكس ڤـايل، لا يقول بوجود ضرورة حقيقية للإبقاء على المعهد. وقرر، بدلاً من ذلك، تخصيص الأموال المتاحة لتنفيذ أربعة أو خمسة مشروعات "خاصة". كانت سفينة المعهد، وربانها هوركهايمر، قد اضطرت إلى تطبيق شرعة إنزال قوارب النجاة. وابتداء من عام ١٩٣٩، أرسلت خطابات إنهاء العمل، فى فترات متوالية، إلى بنيامين، ثم إلى فروم، ثم إلى الاقتصادى جوليان جـومبيرتس (Gumperz)، ثم إلى نويمان.

وعلى الرغم من الصعوبات الاقتصادية التى كانت تواجه المعهد ولا شك إطلاقًا فى حقيقتها، فإن قرار حله لا يمكن فصله عن شخصية مديره. إذ يبدو أن قرار هوركهايمر بحل المعهد كان من ورائه دافع لا يستهان به وهو الحرص على بقائه شخصيًا. وإذا شئنا الصراحة قلنا إنه لم يكن على استعداد لتعريض أمنه المالى للخطر بسبب محنة الآخرين.

ويبدو أن هوركهايمر كان مدفوعًا بنوع من الأنانية النظرية أيضًا، وهو ما ينتقص من قيمة التزامه الشامل ببرنامج المادية البينية. فلقد كان يعتزم منذ أواسط الثلاثينيات أن يكتب سفره العظيم عن "المنطق الجدلى". وكما بين ڤـيجرزهاوس، كان هوركهايمر يزداد اعتقادًا بأن واجباته ومسؤولياته باعتباره مديرًا للمعهد تمثل أعباءً بيروقراطية

تجور على عمله الفكرى[٣١] وكان حله للمعهد يحرره من هذه المسؤوليات ويتيح له التفرغ وبذل طاقاته كلها فى كتابة كتابه عن الجدلية. وهذا هو ما حدث على وجه الدقة. ففى أواخر عام ١٩٤١ انتقل هوركهايمر مع أدورنو إلى 'پاسيفيك باليساديز'، فى كاليفورنيا، وكان كتاب جدلية التنوير ثمرة تعاونهما لمدة ثلاث سنوات.

وتوحى لنا القصة الكاملة لحل المعهد فى أوائل الأربعينيات، وخصوصًا تجاهل هوركهايمر لما فيه خير أعضاء المعهد الآخرين، بأنه كان يعادل استمرار المشروع الفكرى الخاص بالنظرية النقدية معادلة ضيقة النطاق ببقاء اهتماماته وأنشطته النظرية الشخصية.

وفى مسرحية النظرية النقدية التى أعيد تمثيلها حتى هذه اللحظة، يظهر اسم أدورنو مرة أخرى بسبب غيابه عن الأحداث. فعلى الرغم من أنه كان يساهم بانتظام فى المجلة العلمية المشار إليها فى عقد الثلاثينيات، فلم يصبح من أعضاء الحلقة الداخلية للمعهد إلا فى عام ١٩٣٨، وقد وجد هوركهايمر فى أدورنو الروح الفلسفية والباحث الموهوب الذى طالما كان يسعى إلى التعاون معه فى كتابة كتابه عن "المنطق الجدلى". وليس من العسير أن نرى أدورنو الذى كانت اهتماماته تنحصر فى الفلسفة وعلم الجمال قد زاد من ابتعاد هوركهايمر عن الجانب التجريبى فى برنامجه عام ١٩٣١، وزاد من اقترابه من الفلسفة الاجتماعية التى تخففت من أثقال البحوث التجريبية.

وبظهور كتاب جدلية التنوير (الذى كتب فى ١٩٤١-١٩٤٤) ندخل مرحلة جديدة تمامًا من مراحل تطور النظرية النقدية، إذ يمثل ابتعاد مدرسة فرانكفورت ابتعادًا حاسمًا عن المادية البينية واقترابها من فلسفة التاريخ. ولكن من المؤسف أن مقدار ما خسرته من التجسيد التاريخى الاجتماعى لم تستعض عنه بما كسبته من التوسع الفلسفى التاريخى وثراء التأملات. ولا جدال فى أن الكتاب الذى يعترف مؤلفاه بأنه مجموعة من "الشذرات الفلسفية" حافل بالنظرات العميقة المثيرة الباعثة على التفكير. لكنه لا جدال أيضًا فى أن النتائج التى يقدمها إلينا - باعتباره نظرية للتطور الاجتماعى تقوم على أسس فلسفية - نتائج معيبة إلى أقصى حد. إذ نجد هنا أن الخبرة المباشرة لأصحاب النظرية النقدية بنظام حكم شمولى قد عُمِّمَتْ تعميمًا خاطئًا، ما دام المؤلفان

يعتقدان أن التطور الثقافى الغربى برمته، منذ كتابة ملحمة الأوديسية إلى العصر الحاضر، يمثل تمهيدًا مختزلاً لنشأة الدولة السلطوية الحديثة. ويقول هذا المدخل الشارح إن العامل الرئيسى المسؤول عن نشأة المذهب الشمولى ليس نقصًا فى العقلانية البشرية بل التضخم المَرَضى فى العقل الإنسانى: أى إن الكتاب يختزل الآخر فيما يعادله ويبدو مألوفًا، وهو المنهج الذى يتميز به المنطق الصورى، ويسمى التفكير من خلال التماهى. وهذه حجة لا تفصح وحسب عن أولوية تأثير أدورنو [وفى آخر المطاف تأثير تصور ڤالتر بنيامين للتاريخ باعتبار قصة تدهور (*Verfallsgeschichte*)] بل تفصح أيضًا عن تغير جوهرى فى التوجه الفكرى من ماركس إلى نيتشه، وخصوصًا نيتشه المنتقد للحضارة البورجوازية العدمية الخالية من الجانب الروحى. وبدلاً من أن يجد المرء فى الكتاب "نظرية مادية" مُجَدَّدَةً "للمجتمع"، يخرج منه بما يعتبر فى جوهره فلسفة سلبية للتاريخ، وهى فلسفة تبدو، إلى جانب ذلك، عاجزة عن الصمود نظريًا للتنقيح التجريبى. ومع ذلك، فإن من نتائج هذه المناورة ذات البساطة المخلة والمناهضة للعقلانية – وهى التى تحمل، فى معادلتها العقل بالسيطرة، روابط سطحية بنقد ما بعد البنيوية للعقل – أن هوركهايمر وأدورنو ينتهيان إلى هدم الأساس نفسه الذى وضعاه لمشروعهما النقدى. فعندما يصبح "التنوير" معادلاً "للأسطورة" و"السيطرة" وحسب، فإن مشروع التحرر الإنسانى يتخلى عن أولى وسائله الجوهرية، ألا وهو التأمل العقلى والتفكير النقدى. كان هذان هما الأداتين اللتين أفادت بهما النظرية النقدية أجلَّ فائدة فى سنواتها الأولى. ومن دونهما لابد من التخلى عن مشروع المادية البينية برمته والاستعاضة عنه بمذاهب فلسفية باطنة، على نحو ما نرى فعليًا فى أعمال أدورنو الأخيرة، مثل الجدلية السلبية، والنظرية الجمالية وكذلك كتاب هوركهايمر الأخير ملاحظات[٣٢].

فما إن يعلنْ عن وجود علاقة جوهرية لا تنفصم عراها بين العقل والسيطرة، حتى نضطر إلى المبادرة بالتخلى عن الوسيلة الوحيدة المتاحة لنا لعلاج مرضنا الأليم، وسيلة المفهوم العقلانى، ما دامت بطبعها قسرية منحازة. وإذا كانت فلسفة أدورنو تلجأ إلى ذكريات الطبيعة البشرية الخاطئة فى الأعمال الفنية، وهى 'موتيفة' من موتيفات بنيامين قطعًا، فإن هوركهايمر يرى أن الدين مستودع من آخر المستودعات الباقية للأمل

والحقيقة وأنه يتجاوز المجتمع الذى تسيطر عليه اعتبارات العقل النفعى. لكنه ما دامت الفلسفة السلبية للتاريخ التى يقدمها كتاب جدلية التنوير تستبعد مقدمًا، فيما يبدو، احتمال استكشاف شقوق أو صدوع فى بناء السيطرة الحاكمة المستمرة بحيث تجعله حلوليًّا ودنيويًّا، فإن اعتماد هوركهايمر على مرجعية لاهوتية قد لا يمثل المنجى المطلق الذى يبدو عليه للوهلة الأولى [٣٣].

الفصل الثالث

المحاكاة واليوتوبيا والمصالحة

بحث نقدى للخلاص فى كتاب النظرية الجمالية لأدورنو

فى عام ١٩٨٠ قدم ليو لوڤنتال مجموعة من النظرات التى يتنبأ فيها بمستقبل النظرية النقدية، فى مقابلة صحفية عنوانها "تعليق الموتيفة اليوتوبية"[١]. وكان لوڤنتال يقصد بتعبير "الموتيفة اليوتوبية" الآمال 'الأخروية' فى حياة أفضل ولكن فى هذه الدنيا وفى الوقت الحاضر، وهى الآمال التى كانت مصدر إلهام لمشروع النظرية النقدية، بل ولجيل كامل من المفكرين اليهود فى وسط أوروبا الذين كانوا قد بلغوا سن الرشد، مثله، فى زمن الحرب العالمية الأولى، واستقوا أفكارهم من التقاليد اليهودية باعتبارها مصدر إلهام 'مسيانى'[٢]. وكان لفكر إرنست بلوخ (Bloch)، وچورج لوكاتش، وڤالتر بنيامين تأثير حاسم على أبناء هذا الجيل من أعضاء 'الحلقة الداخلية' لأصحاب النظرية النقدية[٣].

وظاهر القضية يقول إن الزعم الذى يلخصه عنوان المقابلة الصحفية مع لوڤنتال لابد أن يبدو اعترافًا مذهلًا. إذ إننا لو حاولنا تصور عمل هوركهايمر وأدورنو وماركوزه بعد تجريده من 'بُعْدِ' الشوق اليوتوبى، فسوف يبدو وقد انسخلت منه أولى دوافعه الأساسية. أضف إلى ذلك أن زعم لوڤنتال يبدو تنازلاً مثيرًا لِصالح يورجن هابرماس الذى تعمد محاولة إقامة التكامل بين النظرية النقدية وبين التطورات المعاصرة فى العلوم الاجتماعية وفلسفة اللغة على حساب الاتجاهات الحدسية اليوتوبية. ويقول لوڤنتال "ربما يكون [هابرماس] على حق. وربما كانت لحظة الحدس اليوتوبى مجرد ثقل يكفل الاتزان. وعندما أتكلم عن مثل هذه الأشياء أشعر أنى بلغت الكبر وعفى علىَّ الزمن. فالواقع أن المرء لا يستطيع أن يعيش وحسب على آمال يوتوبية قائمة فى أماكن خرافية، ولا يبدو أن تحقيقها ينتمى إلى عالم الممكن. وربما يكون هذا سبب الحزن الذى تحدثت عنه فى البداية. ولكن ربما تكون الواقعية النظرية التى أحس بها عند

هابرماس هى الوسيلة الوحيدة لإنقاذ الموتيفات القائمة فى النظرية النقدية، وحمايتها – بذلك – من التشتت والتمزق الكامل والتحول إلى تشاؤم خاو حزين"[٤].

ولا ينبغى بطبيعة الحال تفسير تعليقات لوڤنتال بأنها تعنى تنكره أو تخليه عن التركة الفكرية النقدية التى ساعد فى إنشائها، فالواقع أنها تمثل – شأنها فى ذلك شأن الجوانب السامية للتقاليد الجدلية – تعديلًا بنّاءً لما يبدو أنه، من وجهة نظر اللحظة التاريخية الحاضرة، مادة خارجية تشغل الأذهان الآن. وعلى نحو ما يشرح لوڤنتال المقصود، نجد أن الحماس الثورى الخاص بالنظرية النقدية قد برد برودًا قاطعًا فى أعقاب الكارثتين التوأمتين، وهما النازية والستالينية. ومع ذلك فقد كان يرى أن فقدان الآفاق العملية لليوتوبيا يعنى فى الحقيقة ضرورة مضاعفة الطاقات النقدية الأصلية، قائلاً: "إنها لجريمة أن ندفن البحث النقدى للأيديولوجيا الآن. وأما الذى لم نفقده فهو بالطبع المدخل النقدى، وخطوات التحليل، واستبقاء الحسن ونبذ السيئ، وحاجتنا إلى توجيه الاتهام، أى اتهام كل ما هو موجود... ولكن دون الإعراب عن آمال صريحة. ليس ما حدث نكوصًا إلى التشكك أو اللامبالاة الساخرة، بل الإحساس بالحزن. لقد عُلِّقت موتيفة اليوتوبيا".

ويمثل التقييم العاقل الذى يقدمه لوڤنتال للجانب اليوتوبى من النظرية النقدية نقطة انطلاق قيِّمة لفحص النظرية الجمالية عند أدورنو، إذ تمثله هذه النظرية فى أشد حالات اقترابه من اليوتوبيا. وهو يمنح فى كتاباته الأخيرة الفلسفة دورًا "سلبيًّا" يتمثل فى انتقاد نفسها انتقادًا لا يرحم حتى تتخلص من جميع حالات عجزها المنوعة فى الماضى، على الرغم من ضعف احتمال ذلك. وهذه هى رسالة كتاب الجدلية السلبية، وهو كتاب يحارب مثل دون كيخوته، بوضوح، السيطرة النظرية من خلال مفاهيم نظرية. ولا تثبت الفلسفة وجودها الحقيقى لأول مرة إلا فى صورة علم الجمال، وهكذا تتخلى عن موقعها المتميز التقليدى باعتبارها "فلسفة أولى" وتصبح بدلاً من ذلك خادمة للفنون تتولى تفسيرها بإخلاص. وتنحصر رسالتها الجديدة فى إنطاق الخصوصيات الصامتة للملاحظات الجمالية، وهى بصفتها "فنًّا"، غير فكرية ومن ثم تفتقر إلى القدرة على التعبير النظرى، وفى لحظة التقاطع بين الفن والفلسفة على وجه الدقة يتجلى البعد اليوتوبى لعمل أدورنو، إذ إن هذا التقاطع أيضًا يمثل موقع النظرية الجمالية.

والسؤال المطروح حول استمرار صلة البعد اليوتوبى للنظرية النقدية بهذه القضية سؤال مهم، فسوف تفيدنا الإجابة على هذا السؤال فائدة كبرى فى تحديد مدى تقبلنا "للاتجاه اللغوى" فى النظرية النقدية الذى بدأه عمل هابرماس. والمؤكد أن أعمال هابرماس تتضمن بعض ملامح النزعة اليوتوبية، فنظرية المقدرة التواصلية تعرض حالة الكلام المثالية التى تصبح فيها المشاركة العامة المتحررة من القيود فى اتخاذ القرارات محكًا معياريًا مضادًا للوقائع. ومع ذلك، فعلى عكس أسلافه، يبدى هابرماس أُلْفَةً كاملة بالافتراضات الأخلاقية المسبقة للعالم الحديث. وهو مهتم أشد اهتمام بتحقيق هذه الشروط المسبقة، أو كما عبر عن هذه الفكرة ذات يوم، لا بد من استكمال مشروع العصر الحديث. وكانت هذه هى الروح التى اتسم بها تعبيره الموفق عن المضمون السياسى لنظرياته، قائلاً إنها "مذهب الإصلاح الجذرى". ويغيب عن منظوره "الدافع الرومانسى المناهض للرأسمالية" الذى كان يشيع فى رؤية العالم عند الجيل الأول من مُنَظِّرِى فرانكفورت وكان هذا الدافع على وجه الدقة هو الذى حفزهم على وضع برنامج "النقد الذى لا يرحم لكل ما هو موجود" (ماركس) وهو الذى اتخذ شكل النفور الوجودى الخالص من الحداثة الرأسمالية كلها. وكان هذا النفور الوجودى هو الذى كان – بصورة جدلية بارزة – من وراء الأشواق اليوتوبية العميقة عند أدورنو، وهوركهايمر، ولوڤنتال، وماركوزه، وغيرهم.

وإذا لم يكن هابرماس قد تردد فى توجيه انتقاداته الشديدة لشتى "الأمراض الاجتماعية" التى ولدتها الرأسمالية فى مراحلها الأخيرة، فإن عاطفة "النفور الوجودى" المناهض للرأسمالية غريبة أساسًا عن أسلوب تفكيره. ومن ثم فكثيرًا ما هاجم المذهب اليوتوبى المناهض للرأسمالية والرومانسى الطابع فى النظرية النقدية باعتباره جانبًا من أضعف جوانبها، وهو يرى أن رفض أصحاب النظرية النقدية لفكرة "البحث النقدى الحلولى" يعتبر فى جوهره وحى نيتشه، قائلاً إنهم يقبلون التشخيص المعاصر الذى وضعه نيتشه للحداثة البورجوازية بالاتفاق معه على أن مثلها العليا الثقافية مفلسة تمامًا، وترغمهم هذه النتيجة على التخلى عن مفهوم البحث النقدى الحلولى، والاستعاضة عنه، مثل نيتشه، بالبحث النقدى الشامل". وفى كلتا الحالتين، نجد أن معادلة الحداثة بالمنطق النثرى البارد 'للعقلانية' (أى 'العقل النفعى') – حيث تسود

عقلية التخصص البشرى غير السامية وفق تعريف ڤـيبر، - تؤدى إلى البحث عن بدائل جمالية. وعلى العكس من ذلك، كان هابرماس يرى أن المثل العليا للحداثة البورجوازية (المجسدة فى المجالات المتخصصة للعلم والأخلاق والفن) لا تفقد إمكان الانتفاع بها أساسًا للنقد الحلولى لشتى "أمراضها الاجتماعية". لقد تخلى مؤلفا جدلية التنوير عن الكثير باستسلامهما للبحث النقدى الشامل المتعنت للعالم البورجوازى عند نيتشه، إذ تخليا مثلاً عن إمكانيات العقل التواصلى المتجسد فى القانون والأخلاق لدى البورجوازية الحديثة.

ولنا أن نلخص اعتراضات هابرماس قائلين إنه يرى أن هوركهايمر وأدورنو كانا يفهمان مغزى الحداثة فهمًا شموليا وغير جدلى، ومن ثم ظلا عاجزين عن تفهم المصادر المستقبلية للتغير الاجتماعى، فلا خير ينتظر من "عالم يخضع للإدارة الشمولية". وكان من عواقب هذا العجز عن التشخيص، أن اكتسبت رؤيتهما لمستقبل التحرر بالضرورة لونًا يوتوبيًا غير واقعى. كان أصحاب النظرية النقدية عاجزين عن رؤية الاتجاهات التحررية التقدمية القائمة فى الحاضر التاريخى، ومن ثم بذلوا جهدًا جهيدًا لتحديد 'مستودعات إنكار' مصطنعة، مستمدة من المجال الجمالى. ولكن الفن أثبت عجزه فى آخر المطاف عن تحمل العبء الثقيل الملقى على عاتقه فى الإطار الذى وضعوه. وبدلاً من ذلك، نجد أننا نواجه فجوة فكرية قائمة على التناقض، إذ نرى "عالما يخضع للإدارة الشمولية" جنبًا إلى جنب مع صور مستقبلية يوتوبية من المحال تحقيقها تاريخيًا. وهكذا فإن ملاحظات لوڤـنتال والبحث النقدى الذى وضعه هابرماس يلقيان شكوكًا جادة على المطامح اليوتوبية للنظرية الجمالية عند أدورنو.

ولابد أن يروع المرء مدى الدين الذى تدين به النظرية الجمالية عند أدورنو إلى النظرات الثاقبة التى كان ماكس ڤـيبر أول من عبر عنها فى مقدمته "بين الأفكار" لعمله العظيم أديان العالم من زاوية علم الاجتماع(٥). ولقد تعلم أدورنو الباحث فى الموسيقى الكثير من مقال ڤـيبر حول الأسس العقلانية والاجتماعية للموسيقى. فالمفهوم الأساسى لهذا العمل - "إضفاء العقلانية" على التقنيات الموسيقية فى الغرب الحديث - ينهض بدور رئيسى فى تحليل أدورنو للحداثة الجمالية باختصار. فالقواعد الملزمة فى الحداثة الجمالية، على نحو ما يؤكد أدورنو مرارًا وتكرارًا، تقطع بأن الأعمال

الجديرة بالتأمل الجاد تقتصر على الأعمال الفنية التى تعتمد على أكثر التقنيات تقدمًا والمتاحة تاريخيًّا. وفى هذا الصدد يعرب عن موافقته على قول الشاعر الفرنسى رامبو، مستشهدًا به، وهو "يجب الالتزام بالحداثة بصورة مطلقة".

ولكن ڤيبر، صاحب نظرية "المجال الفنى" فى الحياة الحديثة، هو الذى يرسى أسس المعايير لنظرية أدورنو عن الحداثة الجمالية. ويتبع ڤيبر مناقشة كانط للفن فى كتاب بحثه النقدى الثالث حيث يصفه بأنه "الغرضية من دون غرض"، فيشير إلى أن المنطق الداخلى للفن، فى الفنون التقليدية والحديثة، يظل سخيفًا ما دام الشكل يشغل مكانة ثانوية بعد المضمون على الدوام، وأما التطور المستقل للتقنية الفنية فكان دائمًا خاضعًا لتحقيق غايات الخلاص. ويقول إن هذين الطرفين، الشكل والمضمون، فى صراع خطير، ما دامت الوسائل الفنية الكامنة تهدد بالتفوق على الرسالة الدينية فى ذاتها. (وتاريخ الفن زاخر بأمثال هذه التوترات. وإيضاحًا لذلك أذكر ثلاثة منها: قلق [القديس] أوغسطينوس Augustine إزاء الإغراء بالمتعة من أجل المتعة فى الترانيم الكنسية الموسيقية؛ والصراع الذى يعانيه رسام الأيقونات كما يصوره تاركوفسكى (Tarkovsky) فى رواية أندريه روبلوڤ؛ والتهديد الذى تمثله "الواقعية الجديدة" فى تصاوير عصر النهضة لرؤية العالم الكنسية).

ويقول ڤيبر إن ذلك كله يتغير بسبب التمييز بين مجالات العلم والأخلاق والفن الذى أعقبه إضفاء العقلانية الكاملة على الحياة فى العصر الحديث. إذ لم يعد بالفن حاجة (شأنه شأن الأخلاق والعلم) إلى نشدان المشروعية لوجوده استنادًا إلى رؤية شاملة للعالم ذات سبق منطقى، بل أصبح يتمتع بحرية تطوير إمكاناته الشكلية الداخلية إلى درجة غير مسبوقة. وكان ڤيبر يرى أن النتيجة كانت خلق "المجال الفنى" بالمعنى الحديث، وهو شبكة تتسم بالتفرد التاريخى وتتكون من الفنانين وأصحاب الذائقة الرفيعة، ونطلع نحن على تفاعلهم من خلال سلسلة جديدة من المؤسسات العامة، مثل المسارح، والمعارض الفنية، والملاحق الأدبية والفنية فى الصحف، والنقاد، والمكتبات العامة، والمتاحف، وما إلى ذلك بسبيل. ويلخص ڤيبر هذا التطور بأسلوبه الموجز القادر على التمييز الحاذق قائلاً: "[فى ظل] المذهب الفكرى وإضفاء العقلانية على الحياة... يصبح الفن عالمًا يتمتع بقيم مستقلة يزداد إدراكنا الواعى لها، وتتمتع هى

بالوجود فى ذاتها. ويستولى الفن على وظيفة الخلاص الدنيوية، مهما يكن تفسيرك لهذه العبارة. أى إنه يقدم الخلاص من المظاهر الرتيبة للحياة اليومية، وخصوصًا من ضغوط العقلانية النظرية والعملية"(٦)

وأعتقد أننا لا يمكن أن نجد مدخلاً أفضل إلى المقاصد الأساسية للنظرية الجمالية عند أدورنو من ملاحظات ڤيبر التى اقتطفناها لتونا، وخصوصًا وصفه للحداثة الجمالية باعتبارها نوعًا من الخلاص على مستوى الحياة الباطنة الدنيوية. والمقطوع به أن أدورنو، متبعًا فكرة ڤالتر بنيامين الرائدة، يشغله فى المقام الأول الفن الذى طرح الهالة المحيطة به (أو فى المرحلة التالية لطرح تلك الهالة)، أى بالأشكال الحداثية التى تخلصت من حضورية 'وعد الهناء' عند ستاندال (Stendhal)، أو "الوهم الجميل" بأن السعادة متاحة فى الحاضر زمنًا ومكانًا. ومع ذلك فإن ڤيبر ينسب إلى الفن فى العالم الحديث وظيفة خلاصية، وهى تتجاوز الدين عند المثقفين والمثقفات وتصبح مصدرًا للمعنى الأقصى والقيمة القصوى فى الحياة.

ويقوم الفن بوظيفة خلاصية مماثلة فى علم الجمال عند أدورنو، فهو أيضًا يرى أن الفن يمثل نوعًا من الخلاص إزاء ضغوط "المذهب العقلانى النظرى والعملى" التى تسود الحياة اليومية. أضف إلى ذلك أن الفن، فى نظرية الجمال عند أدورنو، يصبح وسيلة للخلاص بمعنى أقوى، ذلك أنه يكتسب وظيفة يوتوبية قاهرة باعتباره تبشيرًا بحياة المصالحة. فإذا كان أدورنو يقلب هيجيل رأسًا على عقب حين يزعم أن "الكيان الكلى هو الكاذب" [لا الصادق] فإن الفن وحده هو الذى يقدم آفاقًا عكس هذه الحال، وذلك بإعادة توجيه خطوات الكيان الاجتماعى الكلى الممزق إلى مسار المصالحة (*Versöhnung*).

ومن المهم أن نقر بأن النظرية الجمالية، ذلك السفر العظيم الذى وضعه أدورنو، يقوم بمهمة منهجية مهمة فى سياق أعماله كلها، إذ يتصدى لقضية سبق أن شغلته، هو وهوركهايمر فى كتابهما جدلية التنوير(٧) ففى هذا الكتاب نرى فهمًا للتطور الاجتماعى بأسلوب يذكرنا بكل من نيتشه وفرويد، ألا وهو التحكم التدريجى فى النوازع التى لم تخضع للتسامى أو الإعلاء. ولابد من إخضاع هذه النوازع دائمًا "لمتطلبات التنظيم" التى تفرضها الحضارة. ومن ثم فإن عملية التفرد [أى إثبات فردية المرء أثناء النمو]

تعنى السيطرة، والمقصود هو زيادة التحكم فى النوازع الإنسانية من جانب الأنا العليا، وهى الموكلة بأداء دور السلطة الاجتماعية داخل الفرد. وفى آخر المطاف نجد أن هذه العملية المزدوجة التى تشمل نبذ النفس والقضاء على "الغيرية" – أى القضاء على مجالات الحياة التى تظل غير متماهية مع الذات باعتبارها الجانب المفكر – تؤدى إلى الرعب والأهوال فى أوشـفـيتز [المدينة البولندية التى شهدت إبادة آلاف اليهود فى معسكر اعتقال نازى]، فلقد كان اليهودى، بطقوسه السابقة على المسيحية وبنائه الجسدى الخاص يمثل التجسيد الأقصى للغيرية فى قلب الحداثة الأوروبية. ولقد بلغ من تغلغل هذه المعضلة وانتشارها أن أصبحت عملية التجريد الفكرى نفسها – أى إقناع الذات بالفهم النظرى لمن لا يناظرها وقبوله – مدانة إدانة كاملة فى هذا المسار العالمى والتاريخى لمناهضة العقل. وكما يقول هوركهايمر وأدورنو، "إن عالمية الأفكار وعموميتها، على نحو ما أدى إليه المنطق الخطابى والتسلط فى المجال الفكرى، بُنِيَتْ على الأساس الفعلى للسيطرة. ويعبر انحلال التراث السحرى القديم، والأفكار المشتتة البالية، من خلال الوحدة الفكرية، عن البناء المراتبى للحياة على أيدى الأحرار. كما أن النزعة الفردية التى تعلمت النظام والخنوع فى إخضاع العالم، سرعان ما أصبحت تزعم معادلة الحقيقة بالفكر التنظيمى الذى لا يمكن أن تقوم للحقيقة قائمة من دون خطوط التمييز الثابتة التى يضعها". ويقول أيضًا "التنوير يعامل الأشياء معاملة الدكتاتور للبشر. فإن معرفته بهم تقتصر على قدرته على التلاعب بهم"[٨]. ومن ثم فلنا أن نقرأ كتاب جدلية التنوير باعتباره حكاية تحذير بشأن ما يؤول إليه مصير الحضارة إذا استسلمت لسحر المماهاة التى يقول بها المنطق الصورى. [المقصود بالمماهاة فى الفكر (identitarian thinking) هو افتراض التعادل الكامل فى 'الماهية' بين شيئين، كما نقول فى الجبر: س = ص].

ولا يعنينا فى هذا السياق دقة التشخيص المعاصر الذى يقدمه هوركهايمر وأدورنو، بقدر ما يعنينا وجود انشغال مماثل "بالتسلط فى المجال الفكرى" الذى يشيع فى تأملات أدورنو المعرفية فى كتاب الجدلية السلبية الصادر بعد عدة سنوات. والمؤكد أن الإطار التاريخى الفلسفى للعمل الأخير يتفق اتفاقًا كاملاً مع جدلية التنوير. وكما يقول أدورنو فى مكان ما من هذا الكتاب: "لا يقول تاريخ العالم إنه تقدم من الهمجية

إلى المذهب الإنسانى، لكنه يقول إنه تقدم من الرمى بالمقلاع إلى تفجير قنبلة قوتها مليون طن"[٩]. ولكن الأقرب صلة بسياقنا أن مقولة "سيطرة المفهوم" تشغل مكانًا بارزًا فى العمل، ومن ثم فلنا أن نفهمها باعتبارها من التأملات الدقيقة فى مشكلة معرفية معينة، موروثة من فلسفة التاريخ فى الأربعينيات. ويقول أدورنو "إن الخطيئة الأصلية للفلسفة كلها أن تحاول أن تفهم ما هو غير تجريدى بوسائل تجريدية". أى إن أدورنو كان يسعى لهدم التحالف الضمنى بين المجتمع والتفكير المنطقى الذى يتجلى فى عدائهما المتبادل لغير المتماهى، وكانت وسيلة أدورنو هى الجدلية السلبية، القائمة على المفارقة المذكورة أى "الاجتهاد من خلال المفاهيم المجردة لتجاوز المفاهيم المجردة"[١٠] لقد عبَّ أدورنو عبًّا من الكأس التى ملأها نيتشه، إذ إن بحثه النقدى فى التجريد ينهل من تعريف نيتشه للفلسفة بأنها "إرادة القوة/ السلطة".

ويقدم أدورنو وصفًا مقتضبًا لبرنامجه الفلسفى – أى لدفاعه المتشدد عن عدم التماهى – فى المقولة التالية: "يعتبر تغيير اتجاه الفكر التجريدى، وتوجيهه نحو عدم المماهاة، محور الجدلية السلبية. فإن النظر فى الطابع التكوينى لما هو غير تجريدى داخل المفهوم المجرد من شأنه أن يضع حدًّا للنزوع القهرى إلى التماهى الذى تأتى به المفاهيم التجريدية ما لم يوقف التأمل المذكور هذا النزوع. أى إن تأمل معنى أى مفهوم مجرد هو السبيل للخروج من تصور أن المفهوم التجريدى يمثل فى ظاهره الشىء فى ذاته باعتباره وحدة من وحدات المعنى... وهكذا فإن عدم الثقة بالمفاهيم التجريدية هو ترياق الفلسفة. إنه يمنعها من الانتشار بحيث يصبح كل مفهوم مجرد كائنًا مطلقًا فى ذاته"[١١].

ويعتبر الوصف المسبق لموقف أدورنو من فلسفة التاريخ ونظرية المعرفة ذا أهمية حاسمة لوضع تقدير لما تراهن عليه **النظرية الجمالية**، التى تمثل الوريث الفلسفى المباشر لهذه الأعمال الأولى. والأهم من ذلك أن أدورنو يحاول محاولة صريحة فى النظرية الجمالية أن يطرح "حلولا" لمعضلات وضع مفاهيم تجريدية - "أى السيطرة فى المجال التجريدى للمفاهيم" – وهى المعضلات التى هاجمها فى أعماله السابقة. وترتبط هذه الحلول ارتباطًا شديدًا حتى لتصبح جزءًا لا يتجزأ من وظيفة الخلاص أو الوظيفة اليوتوبية التى يضفيها على الأعمال الفنية بحيث تصبح شفرات لحياة المصالحة.

ويبدى أدورنو قبوله التام للاتجاه الهيجيلى فى علم الجمال الذى يعتبر الفن وسيلة جادة للمعرفة والحقيقة. وهكذا يظل الفن فى نظر أدورنو، مثلما كان فى نظر هيجيل، تجسيدًا 'للروح'؛ ولكن الفن، على عكس ما كان هيجيل يرى، لم يعد تجليًا فى المرتبة الثانية بعد الروح، ما دام يمثل المثل الأعلى فى عالم الظاهر المحسوس وحسب. فالواقع أن أدورنو يقدم عكس مقولة سلفه المثالى، قائلاً إن مقولات الصدق والحقيقة فى المجال الجمالى يمكن أن تتفوق على الحقائق الفلسفية وذلك على وجه الدقة بسبب روابطها الأمتن بعالم الظاهر المحسوس.

إن الحقيقة الفلسفية – تعريفًا – غير مجسدة. فإذا كان هيجيل يرى أن هذه الدرجة العليا من "الطابع الروحى" تبرر تفوقها المتميز مثلاً على التمثيل التصويرى 'للمطلق' فى الفنون الدينية، فإن أدورنو يرى أن العكس هو الصحيح: إن الطابع الحسى للأعمال الفنية يعنى أنها تدل على رابطة أقوى بالموضوعية الصحيحة. وهكذا فهو يرى أن الفكر الفلسفى الذى يحاول تمثيل طبيعة الأشياء باستعمال المفاهيم المجردة يبتعد فى عمله بمسافة أكبر عن الحقيقة الواقعة التى يحاول إدراكها.

ولكن التجسيد الأكبر فى الأعمال الفنية، وروابطها الراسخة بعالم "الظاهرية الحسية"، ليست مكسبًا يخلو من اللبس والغموض، بل إن ازدياد التجسيد المادى يعنى فى الوقت نفسه نقصانًا فى إمكان الفهم. فلغة الفن، على عكس الفلسفة، لغة حسية، وطريقتها فى التعبير تعتمد على الصور والأصوات والألوان لا على وضوح الحجة الخِطابية. ومن ثم فإن الأعمال الفنية، باعتبارها من وسائل نقل الحقيقة، تتميز فى جوهرها بالغموض (*rätselhaft*). وصبغة الغموض هذه هى التى تطلب وتتوسل وتقتضى التفسير الفلسفى للفن. وهذه الدينامية وحدها تفرض ضرورة النظرية الجمالية.

وعلى غرار ذلك نجد أنه من المحال فهم إحدى الاستراتيجيات النظرية الخلافية فى كتاب النظرية الجمالية إلا على ضوء هذه الإشكالية المعرفية الموروثة من جدلية التنوير، والجدلية السلبية، ونقصد بها رد اعتبار مقولة الجمال الطبيعى. والمقارنة بالمذهب الجمالى عند هيجيل مفيدة هنا أيضًا. إذ يرى هيجيل أن الجمال الطبيعى أدنى درجة، دون

مراء، من الجمال الذى يبدعه الإنسان، ما دامت الطبيعة فى جوهرها خالية من الصبغة الروحية. وهى فى أفضل الحالات تمثل الروح بأسلوب "الغيرية". لا شك أن كتاب النظرية الجمالية يقدم أساسًا نظرية حداثية جمالية، ولكن الحقيقة نفسها تزيد من دهشتنا للتبرير التفصيلى للجمال الطبيعى الذى يورده الكتاب، فالمؤكد أنه إذا كانت شتى الحركات الفنية على مدى التاريخ تؤكد "الصبغة الطبيعية" باعتبارها المعيار الأسمى للقيمة الفنية، فإن هذا الاتجاه الفكرى غريب تمامًا عن حساسية الحداثية، إذ إنها تقضى بالتخلص من جميع رواسب المشاعر 'الطبيعية' دون هوادة (وإلا ما أصبح الإنسان "حداثيًا بصورة مطلقة" كما يقول رامبو). ولن نفهم جهود أدورنو الجهيدة لرد اعتبار هذه المقولة التى يسترجعها من تركة النظرات الجمالية السابقة لهيجيل إلا فى ضوء مشروعه المعرفى المختلف داخل نظريته الجمالية.

وهكذا فمثلما ينتقد أدورنو الطابع المنطقى الشامل للميتافيزيقا الهيجيلية، بسبب استعدادها الدائم للتضحية بغير المتماهى طلبًا لما تفرضه الوحدة المنهجية، يحاول أيضًا قلب نبذ هيجيل للجمال الطبيعى باعتباره جزءًا لا يتجزأ من عملية إضفاء "الصبغة الروحية" (*Vergeistigung*) التى لابد من مكافحتها. إذ إن "إضفاء الصبغة الروحية" يفصح عن تركيز متغطرس فى الإنسان، بمعنى أن كل ما هو غريب أو مختلف عن الذات لا بد أن يصبح معادلاً لها، على حساب محتواه الأصيل. ومن ثم، ففى إطار نظرية أدورنو المعرفية المناهضة للتماهى عند أدورنو – وهى نظرية تعارض النتيجة المعرفية الرئيسية للمثالية الألمانية، أى تماهى الذات والموضوع – تكتسب مقولة الجمال الطبيعى دلالة استعارية عظمى، إذ تمثل "الآخر" الذى من المحال اختزاله، ما دام حالة فطرية بعيدة عن متناول التعبير الذاتى عن النفس، ولذلك لابد من إعزازها ومحاكاتها. ويعبر أدورنو عن هذه النظرة تعبيرًا قويًا عندما يقول "الجميل فى الطبيعة حصيلة عدم التماهى فى الأشياء، فى عصر تخضع فيه الطبيعة لسحر التماهى العام العالمى". وباعتبار الجميل فى الطبيعة الحصيلة المتبقية من عدم التماهى، فإنه فى الوقت نفسه شفرة يوتوبية "للمصالحة"، إذ تصبح اليوتوبيا حالة "مصالحة"، أى حالة يستطيع غير المتماهى فيها أن يفصح فيها عن نفسه بدلاً من أن يعمل – على نحو ما هو قائم الآن – باعتباره تابعًا

للمفهوم وحسب. ويقول أدورنو "إن الجميل فى الطبيعة يختلف عن فكرة وجود مبدأ حاكم ويختلف أيضًا عن إنكار وجود أى مبدأ مهما يكن. إنه يشبه حالة مصالحة"[١٢].

وهذه المفاهيم الثلاثة – عدم التناهى والمصالحة واليوتوبيا – هى التى تكتسب دلالة رئيسية فى كتابه **النظرية الجمالية**، ولكن أدورنو، على عكس هيجيل، لا يطمس عدم التناهى فى إعلائه لشأن المصالحة، بل إن انعدام التناهى يكتسب عنده مكانته الحقة للمرة الأولى. كان هيجيل يرى أن انعدام التناهى فى ذاته مسؤول عن حالة العداء (أو عدم المصالحة). وأن هذه الحالة لابد من قهرها من خلال لحظة التركيب. وكان أدورنو يرى، على العكس من ذلك، أن قمع عدم التناهى على أيدى المفهوم التجريدى الذى يعتبر 'الآخر' بالنسبة له، هو أصل الظلم كله فى المجال النظرى، وهكذا فإن المصالحة تعنى التخلص من دوافع التناهى، لا كما يقول هيجيل، تحقيقها فى الواقع.

ولكن كتاب **النظرية الجمالية** لا يولى للإمكانية اليوتوبية للجمال الطبيعى، بصفة عامة، الأهمية الكبرى التى يوليها للأعمال الفنية، وخصوصًا الحديثة منها، إذ يقول أدورنو إن الأعمال الفنية أبنية يوتوبية بالضرورة. فالحياة الاجتماعية تتسم بحالة "السقوط" [عصيان الله] الذى لم تُكَفَّرْ عنه قط، كما تخضع عناصرها بصفة خاصة لسيطرة مبادئ غريبة منوعة مثل قانون التعادل العام الذى يميز الاقتصاد السلعى. ووسط التدهور الذى يشمل ظواهر العالم كلها تحظى الأعمال الفنية بقدرة إنقاذ فريدة، فهى تضم هذه الظواهر فى سياق كيان كلى يتمتع بحرية التعبير والبعد عن القهر، ومن ثم فهو يأتى إليها 'بالخلاص' من أوضاعها اليومية الناقصة. ويقول أدورنو إن المجتمع الرأسمالى الذى تسيطر عليه اعتبارات المنفعة لا يسمح للظواهر بالوجود إلا فى حالة متدنية من "الوجود من أجل الآخر" بصفة عامة شاملة، وهو ما يناوئ آفاق "الوجود من أجل النفس" فى صورته الأصيلة. وفى لمحة كالبرق تقلب الأعمال الفنية هذه الحال رأسًا على عقب، بصورة مثيرة، إذ يقول أدورنو "إذ كانت جميع دقائق العالم الواقعى تقبل تغيير أماكنها، فإن الفن يحارب هذا التغيير برسم صور لما يمكن أن يكون عليه الواقع لو تحرر من أنساق التناهى المفروضة عليه"[١٣]. فالأعمال الفنية تسمح للمرة

الأولى بظهور "الوجود فى ذاته" للأشياء بفضل طاقات الخلاص الكامنة فى الشكل الفنى: "فاليوتوبيا التى يستبقها الشكل الفنى فكرة تقول إن الأشياء سوف تستطيع أخيرًا أن تحقق ذواتها. ويجوز التعبير عن هذه الفكرة بأسلوب آخر وهو الدعوة إلى إلغاء سحر الكيان النفسى الذى كان يستمد الدعم حتى الآن من مفهوم الذات"(١٤).

ويرى أدورنو أن الفن فى جوهره يوتوبى بفضل مبدأ انعدام نفع البناء الخاص به. فالفن يؤدى إلى التحرر بفضل مبدئه الشكلى، ألا وهو "التعبير الحر" لا "العقل النفعى". وهذه الممارسة الجمالية التحررية تزداد قوة فى الواقع فى الأعمال الفنية الحداثية، حيث يسود مبدأ المونتاج، الذى يكفل الاستقلال للأجزاء المفردة ويمنع من إخضاعها للعمل الكلى إخضاعًا آليًا. والفن يحقق الخلاص للعناصر المادية للحياة اليومية باستيعابها داخل الخطوط الحرة للكوكبة الجمالية. وهكذا فإن التأثير التحررى فى جوهره للشكل الفنى يتضاد تضادًا شديدًا مع الطابع القسرى للتنظيم الاجتماعى المعاصر. ويقول أدورنو إن المرحلة الحالية من التطور التاريخى تجعل الشكل الجمالى ملجأ فريدًا تتحرر فيه الأشياء مؤقتًا من قيود "الوجود من أجل الآخر"، وتسمح لها "بالوجود فى ذاتها". وبهذا الأسلوب وحده يستطيع المرء أن يكسر "سحر" الذات ومبدأ التنظيم الاجتماعى النابع من هذا السحر، ألا وهو مبدأ العقل النفعى.

وفى سياق مناقشة أدورنو للوظيفة اليوتوبية للفن فى كتابه **النظرية الجمالية**، نجد أنه يقترب من انتهاك تحريم الصور (*Bilderverbot*) المشترك بين الدين اليهودى والماركسية (أى حظر نحت التماثيل) ما دامت اليوتوبيا تكاد تظهر فى صور مجسدة. وهو يوصى بصراحة بأن يكون الشكل الجمالى بديلًا إيجابيًا عن المبدأ الحاكم للتنظيم الاجتماعى. والواقع أن حله الجمالى للضغوط المهيمنة من جانب "المذهب العقلانى نظريًا وعمليًا" متسق تمامًا مع مناقشة ڤيبر للمجال الجمالى. وفى هذا الصدد يتفق مدخل أدورنو مع التقاليد التى تبدأ بالرومانسية وتستمر من خلال مقولة "الفن من أجل الفن"، حيث يعتبر المنطق غير النفعى للمجال الجمالى البديل الوحيد عن نظام اجتماعى بورجوازى نثرى بارد يزداد طابعه العقلانى. ويتفق أدورنو مع الرومانسيين ودعاة الفن للفن فى طلب الخلاص لبشائر الهناء التى يطرحها الفن فى مقابل الكيان الاجتماعى الكلى المعادى. وهكذا أصبح الفن يمثل دنيا سعادة ونول الرغبات التى لا تسمح بها دنيا العمل فى الحياة البورجوازية المادية. وهو يجسد الرغائب الحسية

والتضامن العاطفى المنبوذين فى عالم تعتبر العقلانية الصورية مبدأه المهيمن. إذ يقول أدورنو "إن الفن هو الملجأ المنجى من سلوك المحاكاة" ومن ثم فهو يعتبر "ردًّا على شرور العالم البيروقراطى العقلانى ومظاهره غير المنطقية... فالأعمال الفنية تنبش الذاكرة فتكتشف فيها آثارًا للمحاكاة... وبذلك تستبق حالة مصالحة بين الفرد والمجموع". وهكذا يصبح الفن شكلًا من أشكال "التذكر" الذى يربط "الحاضر بالماضى". أو كما يقول أدورنو "لا يستطيع شىء سوى الذاكرة أن يكسو فكرة اليوتوبيا لحمًا ودمًا، من دون أن يخونها لصالح الحياة التجريبية". وأما تفسير أدورنو للأعمال الفنية بأنها نبوءات يوتوبية مجسدة بمعنى يتجاوز الدلالة المجازية فتدل عليه حجته التى تقول إن على المرء "أن يعكس وضع نظرية النسخ فى علم الجمال الواقعى [والنسخ هنا يعنى المحاكاة الحرفية]، فمن زاوية التسامى ينبغى للواقع أن يحاكى الأعمال الفنية بدلًا من العكس"(١٥).

وليس من قبيل المصادفة أن يبذل أدورنو جهدًا كبيرًا فى تأكيد العلاقة بين المحاكاة والمصالحة واليوتوبيا فى الفقرات التى استشهدنا بها آنفًا. إذ إن المشروع اليوتوبى فى النظرية الجمالية – والرابطة بين "المحاكاة" و"التذكر" التى تعتبر محور هذا المشروع – تتسم بأوجه شبه عميقة مع المشروع الذى اشترك مع هوركهايمر فى رسم خطوطه العريضة قبل خمس وعشرين سنة تقريبًا فى كتاب جدلية التنوير. فهنا أيضًا نجد أن الهيمنة الصارمة على الطبيعة الخارجية تصبح الإشكالية النظرية الرئيسية، ويقول الكتاب إن ما فقده الإنسان فى سعيه المحموم لتأكيد ذاته عقلانيًّا يتمثل فى المقدرة على رؤية الطبيعة من خلال المحاكاة أو العاطفة الأخوية. ويتوقف حل هذه المعضلة على طاقة الذات على تذكر الطبيعة "فبفضل تذكر الطبيعة داخل الذات – إذ تكمن الحقيقة غير المعترف بها لكل ثقافة فى خفاءٍ داخل تحقيق الذات – يصبح التنوير مناوئًا عامًّا وعالميًّا للهيمنة"(١٦) وعلى الذات أن تذكر أنه – هو أيضًا – جزء من الطبيعة؛ وأن من عواقب ذلك أن كل عنف يرتكب ضد الطبيعة لابد أن يرتد فى آخر المطاف، وحتمًا، إلى نحر الذات نفسه. وهكذا فإن برنامج التنوير نفسه لا يتحقق إلا من جانب واحد وبصورة مشوهة عندما لا يعادل إلا بالتقدم فى المفهوم العقلانى وحسب. ولا يقل أهمية عن ذلك المستوى الباطنُ للذاتية، وهو المستوى "الطبيعى" أو "الحسى" – أى الذات نفسها باعتبارها وسيطًا للرغبات والدوافع والنزعات الجسدية – إذ إن ذلك المستوى لا يتحقق إلا من خلال فعل التذكر الواعى، وهو فعل يعيد اقتناص البُعد

"الطبيعى" للذاتية، الذى يظل حاضرًا إلى الأبد، وإن كان كامنًا، فى ملكة المحاكاة عندنا[١٧].

ويلعب الثلاثى المذكور – المحاكاة والمصالحة واليوتوبيا – دورًا رئيسيًا فى استجابة أدورنو للإشكالية المعرفية الخاصة "بهيمنة المفاهيم التجريدية". إذ كان يرى أن الأعمال الفنية تتمتع بمزية فريدة وهى زيادة الحضورية، وهو ما يزيد (إلى جانب التضاد) مع التأملات التجريدية فى المجال النظرى. والزيادة الحضورية المذكورة هى التى تفسر متانة الروابط بالبعد الحسى للموضوعية بمعناها المعروف، وهو البعد الذى يختلف عن المفاهيم المحضة، فى أنها تعتبر ابتعادًا مقصودًا عن العالم الموضوعى الذى تسعى إلى إدراكه إدراكًا ذهنيًا وحسب.

ومن ثم يجوز لنا أن نقول إن الفن يتمتع بقدر معين من التفوق المعرفى على الحقيقة الفلسفية. إذ يصبح الإدراك المعرفى الفلسفى مثار شك ما دام يشارك داخليًا فى جدلية التنوير، إذ إنه لما كانت المفاهيم لا تعرف الظواهر إلا فى حدود قدرتها على التلاعب بها، فإنها أصلاً وسلفًا جزء لا يتجزأ من الانتشار التاريخى للهيمنة. أو كما يقول أدورنو: "اشتقاق الفكر من المنطق فى قاعة الدرس يؤكد تشيؤ الإنسان فى المصنع والمكتب"[١٨].

ولما كان العقل النظرى غير جدير بالثقة، فإن الحل الجمالى الذى يطرحه أدورنو ردًا على ذلك أبعد ما يكون عن إثارة الدهشة، بل إنه يتفق مع البحث النقدى المعيارى للعالم البورجوازى الآخذ بالعقلانية الذى يقدمه المثقف الرفيع. والواقع أن هذا التشكك الشديد فى العقلانية الصورية هو سبب الإبراز الشديد للمراهنة على البعد الجمالى فى النظرية النقدية: إذ يستطيع الفن، فيما يبدو، أن يزيل الأضرار التى يحدثها انحراف منطق العقلانية الذاتية التى انفلت زمامها.

ويؤكد أدورنو طاقات التمثيل الفائقة للملكة الجمالية، فى مقابل الفلسفة، عندما تكون القضية تصوير الحقيقة. ففى الفن نجد أن ملكة المحاكاة التى طال قمعها قد تحررت: أى إن المرء هنا لم يعد يحتاج إلى قمع الرغبة فى أن يصبح مثل 'الآخر'. وهكذا فإن عالم الوهم الجمالى أو البريق (*schein*) يحرر الذات من الدافع الطبيعى الذى كان يمكن أن يدفعه إلى تجسيد 'الآخر' ابتغاء زيادة سيطرته عليه. ويقول أدورنو إن "الأعمال الفنية تمثل التطابق أو التماثل بعد أن تحرر من الاضطرار إلى إقامة

التماهى"[١٩]. فالأعمال الفنية هى المعفاة وحدها من الحظر الذى يفرضه كانط على تصوير "عالم الذكاء"، وهو حظر لابد من مساندته فى حالة العقل النظرى إذ إنها تتمتع وحدها بالقدرة على التعبير عما يستعصى على التعبير، وتمثيل ما يتعذر تمثيله، بفضل ما يتمتع به البريق الجمالى الساحر من قدرات تشكيلية. والأعمال الفنية تمثل أسلوب الخلاص العلمانى فى الأسطورة، فهى وحدها قادرة على تصوير نظام عالمى فائق متعال – مختلف عن العالم فى الوقت الحاضر – إذ تحدد فيه الأماكن المناسبة التى يستحقها الخير والشر والجمال. ولكن صور العالم الجمالية تختلف عن الأسطورة التقليدية، إذ لم تعد هذه الصور تعمل فى خدمة قوى أجنبية بل تخدم البشرية التى يمكنها أن تنال الخلاص. وفى الوقت نفسه، وعلى عكس الفلسفة، لا تحاول الأعمال الفنية أن تخدم المطلق باعتباره وجودًا مباشرًا سهل المنال أبدًا، لكنه دائمًا ما يظهر فى صورة اللغز الغامض من خلال الزخرف والطرائق غير المباشرة للشكل الفنى. ويعبر أدورنو بنفسه عن هذه الفكرة قائلًا: "تتكلم الأعمال الفنية مثل الجنيات فى الحكايات: فإذا أردت المطلق فسوف تناله، ولكنه دائمًا متنكر". إنها ملغزة غامضة، فهى "صور من الوجود فى ذاته"[٢٠]. والفن يستعيد عنصر الدهشة أو العجب (*thaumazein*) لعالم الظواهر اليومية؛ فلقد كان يمثل سلطة معينة، كما يقول أرسطو، وكانت هذه السلطة فى يد الفلسفة ذات يوم، ولكن الفلسفة تنازلت عنها فى العصور الحديثة وأحلت محلها بيانات بقواعد وحقائق تحليلية. الفن إعادة سحر اليوتوبيا الفتان إلى كيان اجتماعى كلى فقد هذا السحر بصورة جذرية، وهو برهان قاطع على الحقيقة التى تقول إن كون الحقائق القائم ليس كل ما هو موجود. إنه يذكرنا على الدوام بحالة لم تصل بعد إلى الوجود (بلوخ) (Bloch) وهى حالة تفلت من فهمنا العملى لها حاليًّا، ولكنها تظل لهذا السبب "حقيقية" رغم كل شىء. "الخبرة الجمالية خبرة بشىء لا تقدمه الروح فى ذاتها لنا، لا فى العالم ولا فى نفسها. إنها الممكن، كما تعد به استحالتها. الفن وعد بالسعادة، وهو وعد ما فتئ يتعرض للإخلاف"[٢١].

* * * * *

هل يمكن تحقيق الخلاص للإمكانية اليوتوبية فى نظرية الجمال عند أدورنو؟ ليس هذا السؤال إلا طريقة أخرى لإجابة سؤال لوفنتال الذى بدأنا هذا الفصل به وهو: إلى

أى مدى أصبحت الموتيفة اليوتوبية فى النظرية النقدية 'معلقة'؟ ونظرية الجمال عند أدورنو حالة نموذجية لفحص هذه المسألة، ما دام الرهان على النظرية النقدية يكتسى صبغة جمالية فى حالات بالغة الكثرة.

لن تكتسب نظرية الجمال عند أدورنو الخلاص إلا بإعادة تحديد وظيفتها. والمقطوع به أننا يندر أن نجد من بين أصحاب النظريات من سبر أغوار المعايير الأساسية للخبرة الجمالية فى العالم الحديث بعمق يزيد عن أدورنو. ومع ذلك فيبدو أن مفاد النزعة اليوتوبية الجمالية عند أدورنو لا تزال محدودة بسبب بعض النقائص الأساسية فى إطاره الميتانظرى. ومن ثم فإن نظريته الجمالية تحتاج إلى بحث نقدى يأتيها بالخلاص حتى يحررها من القيود التى تضرها، وهى القيود القائمة فى افتراضاته المسبقة النظرية.

وتنبع النقائص الفكرية المشار إليها من مصدرين أساسيين هما: نظرية المعرفة عند أدورنو وفلسفة التاريخ عنده. وكان قد فصَّل القول أصلًا فى هذين العنصرين اللذين يشكلان إطاره النظرى فى كتاب جدلية التنوير[٢٢]. وهذان الجانبان اللذان يشكلان رؤية العالم عند أدورنو هما اللذان يحولان دون تلقى مذاهبه الجمالية كل ما تستحقه من تقدير موضوعى محايد.

فلنتكلم أولًا عن نظرية المعرفة عنده، ما دمنا قد أشرنا من قبل إلى أن النظرية النقدية تهتم اهتمامًا بالغًا بحل بعض المشكلات المعرفية الموروثة من المثالية الألمانية.

وليس من قبيل المصادفة، على الإطلاق، فى هذا الصدد أن إحدى المقولات الأساسية فى الكتاب هو المفهوم الذى يتمى بوضوح إلى هيجيل وهو "مضمون الحقيقة" (*Wahrheitsgehalt*) فى الفن. ولا شك أن موقف هيجيل يمثل تقدمًا عن المذاهب الجمالية فى القرن الثامن عشر ما دام قد أعلى من قيمة البعد المعرفى للملاحظات الجمالية، وما دام قد رأى أنها تجسيدات مشروعة "للمثال" أو الحقيقة. ومن هذه الزاوية تعتبر نظرية الجمال عند أدورنو هيجيلية إلى حد بعيد، حتى وإن كان يعلى من قيمة الجانب الحسى فى الأعمال الفنية إعلاءً يزيد كثيرًا عما نجده عند هيجيل.

ومع ذلك فإنه ما إنْ يُنْظَرْ إلى الأعمال الفنية باعتبارها "وسائل معرفية" فى المقام الأول (وفى هذا الجانب الأساسى لا يوجد فى الحقيقة اختلاف يذكر بين هيجيل

وأدورنو) حتى نجد أن عنصرًا بالغ الأهمية من عناصر الخبرة الجمالية يتعرض للتجاهل، ألا وهو البعد البراجماتي أو العملي الذي يعتمد عليه جوهر الخبرة الجمالية. فما دام أدورنو يحاول النظر إلى الأعمال الفنية باعتبارها في المقام الأول وسائل توصيل للحقيقة الفلسفية، فإن الجانب البراجماتي كله للأعمال الفنية في مدخله – أي الدور الذي تنهض به في تشكيل حياة الأفراد ذوي الوجود التاريخي وإعلامهم وتحويل أساليب عيشهم – يسقط من حسبانه.

ويرجع خضوع أدورنو لهذا الخطأ في الحكم إلى تصور مسبق يُنْسَبُ أساسًا إلى هيجيل، ألا وهو "المفهوم الثابت للحقيقة"، إذ تعتبر الحقيقة أمرًا متعاليًا وغير مشروط، بل ومعصوم من أخطاء الضعف البشري. أي إن فكر أدورنو، على الرغم من ألاعيبه النظرية الخلابة في الجدلية السلبية، لا يزال يلتزم التزامًا شديدًا بالفلك التقليدي للنظريات الميتافيزيقية للحقيقة. وللمرء أن يقول أيضًا إن الدافع من وراء برنامجه الفلسفي كله هو الحنين إلى الوحدة التي كانت قائمة قبل خروج الإنسان من الجنة بين الذات والموضوع، وبين المفهوم والشيء المجسد. وهذا الحنين هو الذي يفسر لنا الدور البارز للمحاكاة في تفكيره، أي أهمية العلاقة الأخوية التي لا تحاول التجسيد مع العالم الخارجي، وكذلك مقولة المصالحة، أي الأمل الصريح في حال مستقبلية تتجاوز الانفصال بين الذات والموضوع.

ونتيجة لهذا الانشغال المغرض بكون الأعمال الفنية 'أوعية' للحقيقة، يتضاءل إلى حد بعيد ثراء الخبرة الجمالية أي مكانة الفن باعتباره ظاهرة براجماتية قادرة على تغيير المعايير الوجودية للحياة الإنسانية. كما يصبح تفسير الفن في المقام الأول عملًا فلسفيًّا باطنيًّا مختصًّا بفك شفرة "الطابع الملغز" (*rätselcharakter*) للعمل الفني، وبحيث يغفل القضية التي أثارها ڤالتر بنيامين عن القيمة الظاهرة للخبرة الجمالية، أي قدرة الفن على إصدار "إضاءات دنيوية".

أضف إلى ذلك أن النقص الذي يتسم به إطار أدورنو نقص منهجي لا عارض. ومنذ مناظرته مع بنيامين في الثلاثينيات حول مكانة الفن الذي يعاد إنتاجه آليًّا – وإن كان أدورنو على الأرجح مصيبًا من حيث تفاصيل المناظرة نفسها – ظل أدورنو غير مرتبط جدليًّا بمفهوم الفن المستقل الباطني باعتباره نموذجًا مطلقًا للقيمة الجمالية، إذ

أشار فى مناظرته مع بنيامين إلى أن كسر 'أوعية' الاستقلال الجمالى، فى حالات الأفلام السينمائية والسيريالية، لا يؤدى تلقائيًا إلى آثار تحررية. فالواقع أن المرء هنا يخاطر بنفى الطابع المستقل نفيًا زائفًا، وبذلك يتسرع فيجمع بين إقرار الحقائق وإمكان نفيها وانتقادها باعتبار ذلك ملجأً له بالغ الأهمية. وملاحظات أدورنو التى يحذر فيها من أخطار الجمع المتسرع بين الفن والعمل فى الحياة الواقعية لا تزال لها قيمتها اليوم. وأما المشكلة فهى أن موقفه الخاص فى هذه المناظرة تجمد وتصلب، وهو ما جعل من المحتوم الاستبعاد المسبق لأية اتجاهات ممكنة تعيد التوازن مع هذا الموقف فى فترة ما بعد الحرب. وهكذا نجد أن أطروحته الخاصة "بصناعة الثقافة" فى جدلية التنوير قد تحجرت فأصبحت نبوءة لا مرونة بها وتقتصر على تحقيق ذاتها، أى مجرد مرآة لصورة شىء متصل الحلقات لا تختلف فيها حلقة عن حلقة، ولا يتغير طابعها أبدا، وهى الصورة التى رسمها أدورنو نفسه للحياة الاجتماعية فى المستقبل فى ظل الرأسمالية المتقدمة.

ولا نستطيع فى سياقنا هذا إلا الإلماح العابر لجانب النقص المنهجى الثانى فى مدخل أدورنو، ألا وهو فلسفة التاريخ التى وضعت فى ساعة من أحلك الساعات فى الذاكرة الحديثة، ألا وهى حقبة النازية والستالينية وفترة الحرب الباردة التى تلتهما، إذ اختزلت السياسة الدولية فغدت مقصورة على تجنب الكوارث المتتابعة الوشيكة. ومع ذلك، فإن نظريته التى تقول بوجود سياق من الخداع الكامل (*totale verblendungszusammenhang*) وهى التى وضعها فى تلك السنوات، لا يمكن تطبيقها فى ظروف تاريخية بالغة الاختلاف إلا بعد تعديلها تعديلاً كبيرًا. ومن ثم فقد تحجر على غرار ذلك تفكير أدورنو الفلسفى التاريخى، مؤكدًا عدم تقبله للأشكال الثقافية المعارضة التى تتضمن إمكانيات التعميم والظهور الأصيلة.

من الممكن تبرير القوة اليوتوبية فى النظرية النقدية، ولكننا لابد أن نحرص أشد الحرص على تحديد نمط اليوتوبيا الذى نريد له التبرير. أما ما لا تعنيه اليوتوبيا هنا، أى فى السياق الحالى، فهو المذهب اليوتوبى الذى انتقده ماركس فى كتاباته إبان الأربعينيات من القرن التاسع عشر، وهو فى جوهره صورة علمانية للأشواق الدينية للحياة الآخرة. وتعاود صورة قوية من هذا المذهب اليوتوبى الظهور فى المسيانية العلمانية عند بلوخ،

وبنيامين، وفى كتابات لوكاتش الأولى، وعند ماركوزه. وأما عند أدورنو فتظهر متنكرة فى ثوب "اللاهوت السلبى": أى إن اليوتوبيا تمثل عكس الأوضاع الراهنة[٢٣]. وهذه هى الصورة القوية من المذهب اليوتوبى وغايته حالة مصالحة بين الإنسان والطبيعة، وبين الوجود والجوهر، وبين الفكر والوجود، أى المصالحة التى تتجاوز الانفصال بين الذات والموضوع، فهى النمط الذى أصاب لوفنتال فى نسبته إلى صيغة نظرية عفى عليها الزمن.

وأما الصورة الضعيفة من المذهب اليوتوبى الذى نستطيع استنباطه من كتاب النظرية الجمالية لأدورنو، فتنتمى إلى دعوته إلى "التغريب الجمالى"، بمعنى أن الفن يقدم لنا الأشياء المألوفة وحياتنا اليومية فى ضوء جديد وغير متوقع، حتى إننا لنضطر إلى تعديل طرائق تفكيرنا وإدراكنا المعتادة. إذ إن الأعمال الفنية الأصيلة هى الأعداء الألداء للرضى الفكرى وتوكيدات الوضعية المنطقية. وأدورنو مصيب أساسًا فى قوله إن الأعمال الفنية قائمة فى حالة توتر خلافى دائم إزاء عالم الحقائق الراهنة. وتتسم الأعمال الفنية فى جوهرها بصبغة يوتوبية، ما دامت تلقى الضوء على فقر الواقع الحالى وتسعى كذلك إلى إضاءة الطريق إلى ما لم يوجد من قبل قط. والإضاءات الدنيوية للخبرة الجمالية تسعى لقهر الاتجاهات السائدة إلى "العقلانية النظرية والعملية"؛ ومن ثم فهى تعبر عن بعْدٍ عاطفى للحياة يتعرض بانتظام للحظر من جانب الذاتية البورجوازية وإرادتها التى لا تتوقف وجهدها الدائب للحفاظ على النفس، أى إن الأعمال الفنية مستودعات جبارة لعلاقة محاكاة غير نفعية مع الطبيعة، ومع الأخوة الإنسانية، ومع اللعب الذى لا يرمى إلى أية منفعة.

وقد أعرب هابرماس عن نظرة مماثلة تقول إن الخبرة الجمالية "لا تصبح ممكنة إلا إلى الحد الذى تنهار فيه التوقعات المنسقة للخبرة اليومية المنظمة، وتتحطم فيه نظم العمل اليومى وأعراف الحياة العادية، وتتوقف فيه المسارات المعتادة للوقائع المؤكدة المنظورة والتى لا تفسير لها". والفن "ينتمى إلى مجال تفسيراتنا المعرفية وتوقعاتنا المعيارية ويغير صورة الكيان الكلى الذى ترتبط فيه هذه القوى بعضها بالبعض. وفى هذا الصدد يتضمن الفن الحديث يوتوبيا تصبح حقيقة واقعة بمقدار ما تستطيع قوى المحاكاة المتسامية أن تجد أصداء لها فى علاقات المحاكاة داخل تفاعل الذوات المتوازن وغير المشوه فى الحياة اليومية"[٢٤].

والشرط المسبق لتحقيق الخلاص لنظرية أدورنو عن الحداثة الجمالية يقضى بنقلها إلى سياق خارجى ظاهر، فالإضاءة الجمالية ليست مملكة خاصة للنقاد وأصحاب النظريات الجمالية والفنانين والخبراء، بل هى ظاهرة عامة من ظواهر الحياة اليومية التى تغير سير حياة الأفراد تغييرًا ملموسًا. ويعتبر "محتوى الحقيقة" فى الفن متاحًا، من ناحية المبدأ، لجميع المتلقين المتعددين له.

وإلى جانب هذا تتسم الخبرة الجمالية المعاصرة بعدة معالم بنيوية توحى بأن الخلاص القائم على الطابع الباطنى لمحتوى الحقيقة فى الفن فى حجة أدورنو يتعرض للتقويض من مستويات دنيا، فعلى سبيل المثال يشير پيتر بيرجر (Bürger) فى مقال عنوانه "تدهور العصر الحديث" إلى أن الفن الراقى الحداثى بسبيله إلى أن يصبح مهجورًا بعدما أخذت تنازعه مكانته سلسلة جديدة من الأنواع المهجنة والأشكال المختلطة التى توصف وصفًا فضفاضًا بأنها "بعد حداثية"(٢٥). وبيرجر مصيب فى تشككه فى الطاقة الوصفية لهذا المصطلح الأخير، مشيرًا إلى أن الكثير من الأشكال الفنية الموصوفة ببعد الحداثية (مثل الدادية الجديدة، والتعبيرية الجديدة... إلخ) تعتبر فى الواقع استمرارًا للحداثية. والمهم هنا هو أن التصور الخاص للحداثية الذى بنى أدورنو نظريته الجمالية عليه قد تمزق وتشتت، وهو الذى يقول بوجود مجموعة أعمالٍ مختارة تتسم بالاستقلال والإحالة الذاتية و"سرية" الدلالات. ولكن أية محاولة للحفاظ على أهمية نظريات أدورنو للحياة المعاصرة لابد أن تدرج هذه التطورات التكنولوجية الواضحة التعقيد فى الصورة العامة.

لقد تغير تشكيل الخبرة الجمالية المعاصرة، وانطمست المبادئ التقليدية للتمييز بين الأنواع الفنية حسبما ذكر بيرجر وغيره، ويفتح ذلك آفاقًا لتبرير نظرية الجمال عند أدورنو على نطاق يقبل التعميم بحق. وعلى الرغم من أن هذا التشكيل الجمالى الجديد مشوب بتناقضات وتوترات يصعب التنبؤ بنتيجتها النهائية، فإنه يشير إلى ما يمكن أن يكون مجالاً جديدًا لنظرية جمال سلبية مثل نظرية أدورنو. إذ إن الانصهار المعاصر للأنواع الفنية ومستويات الخبرة الجمالية يوحى بإمكانية حقيقية لنشر الإضاءات الدنيوية التى حاول أدورنو استخلاصها من فنون الخاصة بحيث تصبح متاحة وظاهرة

للعامة، وربما يكون ذلك بأسلوب لم يكن أدورنو نفسه قادرًا على توقعه. ويبدو أن انفراط عقد "المبادئ الجمالية للاستقلال" فى التقاليد الأوروبية يشير إلى أن أنماط الخبرات الجمالية الأساسية التى كان أدورنو يقصرها على الأعمال الفنية الخاصة تضرب الآن بجذورها فى عالم الحياة للرأسمالية الحديثة بصفة عامة. ولنا أن نرحب اليوم بظاهرة جديدة، وهى إضفاء الديموقراطية فيما يبدو على الحساسية الجمالية للحداثة، ولقد كانت هذه قطعًا من الجوانب البارزة لشتى أنواع الخبرة الثقافية التى يشار إليها بصفة "ما بعد الحداثة". إذ إنها تعنى أن المبادئ الجمالية التى تفيد القطع، والفصل، ونزع لثام الألفة، وانقشاع الوهم – أو باختصار الوظيفة "الأيديولوجية الناقدة" التى كان أدورنو ينسبها إلى الأعمال الفنية الأصيلة – قد انتقلت إلى مستوى الجهود الفنية فى الحياة اليومية. فلقد شهدنا نشأة سلسلة كاملة من الأنواع "الشعبية" والأشكال الثقافية مما لا يرقى إلى مستوى التعريفات النظرية التى وضعها أدورنو – مثل الموسيقى الشعبية، والسينما، بل والتليفزيون من جوانب معينة – فى العقدين الأخيرين وتتبدى فيها تعددية جديدة وابتكارات قشيبة. وأما إدراجها جميعًا وبصورة مباشرة فى فئة "صناعة الثقافة"، على نحو ما قيل أصلًا فى الأربعينيات، فيفيد التهور. ولنضف إنه ليس من المدهش أن ينبع هذا الهجوم على مبادئ الحداثية الرفيعة فى الولايات المتحدة، حيث كانت الاتجاهات الثقافية النخبوية (الأوروبية) دائمًا فى صراع مع الفهم الذاتى الثقافى الديموقراطى بصفة أساسية.

ومع ذلك فإن الاتجاهات التى وصفناها لتونا لا تخلو من الغموض، فأبرز مَعْلمين من معالم التوجه 'ما بعد الحداثى' فى الفنون – مصدر التفاخر الشديد – هما: (١) الاستعارة التاريخية العشوائية للأساليب الفنية، و(٢) انهيار التمييز بين الثقافة الراقية والثقافة الخفيضة، وبين الفن والتسرية. أما التوجه الأول فيستحضر شبح فقدان الوعى التاريخى عند دعاة المذهب التاريخى، فإذا "تساوت جميع العصور من الاقتراب من الله" (كما يقول رانكه) (Ranke) فإن مسار التاريخ نفسه يصبح تافهًا، وتتساوى جميع الحقب فيما تحمله من الدلالات وفى خلوها من الدلالات فى الوقت نفسه. كما أن طمس التمييز طمسًا مطلقًا بين الثقافة الراقية والثقافة الخفيضة من المحال أن يصبح

تطورًا لا يبعث على القلق، إذ يكمن فيه احتمال النقض الزائف للفن فى مجال الحياة العملية، بحيث يمسى الفن فيه، فى الواقع، منصهرًا فى المجال الظاهرى للحياة اليومية ويمثل الاتجاه المشار إليه أخيرًا خطرًا حقيقيًا على شتى التيارات الفنية التى عادةً ما يشار إليها بتعبير 'ما بعد الحداثة'. وهكذا فإن تفجير أوعية الاستقلال الجمالى لا يؤدى بالضرورة إلى إحداث تأثير تحررى. وتتمثل المخاطرة الرئيسية هنا فى ارتخاء علاقة التوتر النقدى بين الفن والحياة، وهى التى ثبت أنها محور النظرية الجمالية الحداثية. ومن ثم ينشأ خطر يقول إنه ما إن تنطمس الحدود ما بين الفن والحياة حتى تتدهور الإمكانات النقدية للفن، بل وأن يتحول الفن نفسه إلى وعاء للتأكيد أى أن يتحول إلى صورة غير نقدية فى المرآة "للوعى السعيد" للرأسمالية الحديثة." و"النظرية الجمالية القائمة على النفى المحدد" عند أدورنو تقدم وقاية مهمة من احتمال حدوث هذا.

الباب الثانى

الوجودية السياسية

الفصل الرابع

كارل شميت

والوجودية السياسية والدولة الشاملة

التجانسُ [العرقىُّ] للشعب الألمانى المُوَحَّدِ افتراضٌ مُسْبَقٌ لا غنى عنه وأساسٌ لازم لمفهوم الزعامة السياسية للشعب الألمانى. والحديث عن العرق... ليس افتراضًا خاليًا من القيمة النظرية. فما لم تتمتع الدولة الاشتراكية القومية بأساس من التجانس لن تستطيع البقاء ومن المحال أن تكون لها حياة قانونية... جميع الأسئلة والإجابات هنا تتقاطع مع مطلب التجانس، فمن دونه لن تتمكن دولة شاملة ذات زعيم من البقاء يومًا واحدًا.

كارل شميت (Carl Schmitt)، الدولة والحركة والشعب (١٩٣٣)

من المفيد إجراء دراسة تفصيلية للحياة العملية للعلماء الألمان القليلين نسبيًّا ممن تجاوزوا مجرد التعاون وتطوعوا بتقديم خدماتهم لأنهم كانوا مقتنعين بالنازية... ومن أطرف الأمثلة مثال الفقيه القانونى كارل شميت الذى وضع نظرياتٍ لوذعيةً عن نهاية الديموقراطية والحكومة الشرعية، وهى التى لا تزال تأخذ بألباب القراء.

هنَّا أرِينْتْ Hanna Arendt، أصول المذهب الشمولى

هذان المقتطفان يثيران عددًا من قضايا التفسير الباهرة الخاصة بالفلسفة السياسية لكارل شميت، أحد كبار أصحاب النظريات القانونية فى سنوات جمهورية ڤايمر الألمانية. وكان تأييده الكامل لدكتاتورية هتلر قد ظل يمثل فضيحة لازمته حتى يوم وفاته عام ١٩٨٥، وكان قد بلغ من العمر عتيًّا، إذ مات فى السادسة والتسعين. ومن ناحية أخرى لدينا وصف أرِينْت له بأنه كان "مقتنعًا بالنازية"، وهو وصف يؤكده دون

مراء ما وقع من أحداث فى الفترة من ١٩٣٣-١٩٣٦، وهى الفترة التى تميز فيها شميت ببلوغ مراقٍ جديدة من غزارة الإنتاج، فألف ما لا يقل عن خمسة كتب وخمسة وثلاثين كتيبًا فى مساندة نظام الحكم الجديد. وفى تلك المرحلة لم يكن شميت يربأ بنفسه عن السقوط فى الدرك الأسفل، إذ كتب مقالاً يؤيد فيه واقعة التطهير التى قامت بها قوات الصاعقة الألمانية يوم ٣٠ يونيو ١٩٣٤، وأهرقت فيها الدماء حتى اكتسبت الوصف بأنها "ليلة النِّصَالِ الطويلة"، وكان عنوان المقال عنوانًا ينذر بالسوء وهو "الزعيم يحمى القانون". وكتب فى العام التالى مقالاً يساند فيه بشدة قانون نورمبرج (Nuremberg) المعادى للسامية الصادر عام ١٩٣٥، وكان عنوان المقال مخادعًا أيضًا وهو "تكوين الحرية"(١). فإذا أضفنا إلى هذه الحقائق دفاعه الطنان عن "التجانس العرقى" فى كتابه الدولة والحركة والشعب المستشهد به آنفًا بدا أنها تؤكد صحة الجزء الأول من وصف أرِينْتْ له.

ومن ناحية أخرى، لن ننصف عمل شميت فى مجموعه إلّا إذا واجهنا الجزء الثانى من تصوير أرينْت له، أى "نظرياته اللوذعية عن نهاية الديموقراطية والحكومة الشرعية"، وهى العبارة التى تشير إلى اعتقاد شميت، الذى تطرحه كتب ومقالات عديدة كتبها فى سنوات جمهورية ڤايمار، بأن الديموقراطية قد فقدت شرعيتها باعتبارها شكلًا للحكم فى القرن العشرين بسبب قوة المؤسسات الليبرالية، لا بسبب موتها.

وملاحظة أَرِينْتْ تثير ضمنًا سؤالًا أصبح يمثل القضية الأساسية فى البحوث العلمية التى كتبت عن شميت على مر السنين، وهو: هل توجد صلة مباشرة بين كتاباته السياسية والقانونية فى العشرينيات – وهى التى تتعلق إلى حد بعيد بتبرير فكرة الدكتاتورية السياسية – وبين انخراطه النشط فى النظام النازى فى العقد التالى؟ وكما تقول أَرِينْتْ، ليست الإجابةُ عن هذا السؤال يسيرة. فعلى عكس معظم المستمسكين بالنازية من المثقفين، لم يكن شميت كاتبًا مأجورًا، بل كان الناس يعترفون – عمومًا – بأنه قد يكون أعظم أصحاب النظريات السياسية والقانونية موهبةً بين أبناء جيله.

وسوف تكون الرابطة الخلافية بين هاتين المرحلتين فى حياته العملية – أى المرحلة النازية والمرحلة السابقة للنازية – محور البحث فيما يلى.

ويوجد سببان رئيسيان يجبراننا على إعادة النظر فى تركة شميت فى تلك الآونة. الأول أن دار نشر معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا نشرت أخيرًا ترجمات لثلاثة من نصوص شميت الرئيسية التى تنتمى إلى فترة ڤايمر[٢]. فإذا أضفنا أن عام ١٩٧٦ شهد ترجمة كتاب ربما يكون أشد كتب شميت نفوذًا (وأكثرها إثارة للخلاف) وهو مفهوم الشأن السياسى (١٩٢٧)[٣] اتضح لنا أن أهم كتاباته المستفيضة السابقة لمرحلته النازية قد أصبحت الآن متاحة لقراء الإنجليزية للمرة الأولى.

وأما السبب الثانى فهو أن معظم الشروح والتعليقات 'الثانوية' المكتوبة عن شميت بالإنجليزية حتى اليوم تتسم بطابع دفاعى غريب؛ وهذه حقيقة تتناقض بوضوح مع الاستقبال الألمانى بعد الحرب لعمل شميت، فلا شك أنه كان له حواريون ولكن أصوات الذين حطوا من شأنه كانت عالية النبرة[٤]. والمؤكد أنه على العكس من موقف الجمهورية الاتحادية، فإن السياق السياسى الأنجلو أمريكى لن يخشى شيئًا، فيما يبدو، من النبرات السلطوية الزاعقة فى الفلسفة السياسية عند شميت. ولكن التعليقات المكتوبة بالإنجليزية عن شميت، ومعظمها منذ عهد جد قريب، تكاد تمثل تبرئة له، فلقد بُذلت جهود متكاتفة إما للتهوين من شأن الإيمان بالنازية عند شميت وإما لتبريره بالإحالة إلى قوة الظروف التاريخية[٥].

كانت استراتيجية الإنكار الرئيسية التى طبقها المدافعون عن شميت تقوم على محاولة الفصل التام بين شميت الفقيه القانونى والفيلسوف السياسى فى سنوات جمهورية ڤايمر عن شميت صاحب النظريات القانونية الخاصة باستيلاء الحزب النازى على السلطة. وطبقًا لهذه الموجة التفسيرية لم تكن كتابات شميت فى العشرينيات ترسم الطريق إلى ٢٤ مارس ١٩٣٣ (تاريخ صدور مرسوم التمكين الذى سمح لهتلر بأن يمارس الحكم من خلال المراسيم) بل كانت ترمى أساسًا إلى تدعيم النظام الرئاسى فى جمهورية ڤايمر والمادة ٤٨ سيئة السمعة (التى تمنح سلطات الطوارئ للرئيس) من أجل إنقاذ الجمهورية الهشة لا الإسراع بوفاتها. ووفقًا لهذا التفسير يبرز شميت فى

صورة "المُنَظِّر للشرعية الديموقراطية" ولو كانت شرعية ديموقراطية تخلصت من القيود الثقيلة للمؤسسات الجمهورية. وحتى لو كان الحاكم دكتاتورًا فإنه ينبغى ألا يمارس الدكتاتورية إلا فى سبيل تعضيد النظام المشكل بصورة مشروعة، ويجوز له تعطيل العمل بالدستور القائم لا إلغاؤه. ولا شك فى وجود أساس متين لهذا التفسير فى بعض كتابات شميت فى العشرينيات، كما أن هذه الصورة هى الصورة التى يود الأستاذ نفسه بلا ريب أن يرى الخلف فيها إسهامه التاريخى. ولكن هذا المدخل يتجاهل فى الوقت نفسه عددًا من الحقائق المنتقاة المهمة المقلقة، بعضها بيوغرافى وبعضها نصّى.

ومن أولى القضايا المحيرة فى البحوث الخاصة بشميت تأرجحه بين اتجاهين لا يمكن التوفيق بينهما فيما يبدو، الأول مذهب اتخاذ القرارات "غير المستندة إلى شىء مهما يكن"، وهو مذهب جذرى يعنى إصدار قرارات وتنفيذها بلا سند على الإطلاق، أى بالتجاهل الصارخ لما يقتضيه الموقف التاريخى الاجتماعى القائم من اعتبارات قانونية وأخلاقية؛ والثانى 'فلسفة النظام' العملية (*Ordnungsdenken*) أى الالتزام بالحفاظ على النظام القائم مهما تكن العواقب. وتقوم مكانة شميت باعتباره فيلسوف نظام بصورة منطقية على تعريفه الوظيفى (والقائم على الحشو وحسب) للشرعية: إذ يقول إن أى نظام يعتبر مشروعًا إن كان أغلب المواطنين يقرون بأنه مشروع. وهذا التعريف للمشروعية مجرد نتيجة منطقية لتخلى شميت عن جميع المعايير الأخلاقية والفلسفية. ففى غياب أى مفهوم نظرى للعدالة يمكن استعماله فى قياس صحة النظام السياسى، لا يجد المرء فى يده، بحكم طبيعة الحال، إلا التعريف الوظيفى للشرعية.

وقد أدى وجود هذين الموقفين اللذين يتعذر فيما يبدو التوفيق بينهما – أى مذهب اتخاذ القرارات النابعة من العدم وفلسفة النظام – إلى الخلط والتشويش الشديد، إذ درج شتى النقاد على تأكيد أحدهما ونبذ الآخر. فعلى سبيل المثال، كتب كارل لوفيت (Karl Lowith) مقالًا ممتازًا عن شميت يركز فيه على مذهب 'القرارية' غير العقلانى والخالى من المضمون ليدلل على أن هذا المذهب – ما دام خاليًا من التوجه الموضوعى (أى المعيارى) السابق – ينتهى إلى مذهب يقوم على "المناسبات" العارضة وحسب، بمعنى أنه تعبير انتهازى عَرَضى عن الإرادة السياسية، أى الإسقاط الذاتى لسلطة

تعسفية توقيفية وفرضها – باعتبارها إرادة الرئيس – على الواقع السياسى[٦]. وتكمن المفارقة هنا فى أن مصطلح "المناسباتية" الذى يستعمله لوفيت كان قد استعمله شميت نفسه فى سياق التهكم والسخرية حين أنحى باللائمة على الرومانسيين الألمان فى كتابه الرومانسية السياسية الصادر عام ١٩١٩. وفى كتاب القرارات *(Die Entscheidung)* الذى يعتبر عمومًا مرجعًا معتمدًا فى هذا الموضوع، يحاول مؤلفه كريستيان فون كروكوف (Krockow) التوفيق بين هذين الخيطين فى فكر شميت من خلال نسبتها إلى فترتين زمنيتين متعاقبتين، قائلاً إن شميت تطور من اعتناق مذهب "القرارية" فى العشرينيات إلى أن أصبح فيلسوف النظام العملى خلال سنوات حكم النازية. ولكن هذا الحل غير مقنع ما دام العنصران – "القرارية" وفلسفة النظام – يظهران فى كتابات شميت إبان سنوات جمهورية ڤـايمر.

وأما مفتاح هذه المعضلة التفسيرية فنجده فى كتاب شميت الوجودية السياسية، فهذه المقولة هى الخيط الفكرى السائد فى كتاباته فى ظل جمهورية ڤـايمر والذى يستطيع التوفيق بين ما يستعصى على التوفيق بينهما – أى تردده الذى يتعذر شرحه فيما يبدو بين مذهب "القرارية" وفلسفة النظام العملى – كما أنه يفسر إلى حد كبير السرعة التى تحول بها شميت إلى الاشتراكية القومية عام ١٩٣٣. وهكذا فإذا كان السؤال النظرى الرئيسى المثار فى تفسير الحياة الفكرية الملونة التى عاشها شميت يقول: ما العناصر الفكرية التى أدت فى العشرينيات إلى جعل تفكيره السياسى مهيئًا لتصور أن الدكتاتورية النازية تمثل خلاصًا من جمهورية ڤـايمر وتحقيقًا لأعمق أشواقه السياسية الباطنة؟ فإن بعض المبادئ الوجودية المحددة قد أتاحت له أن يوحد ما بين مذهب "القرارية" الجذرى وبين فلسفة النظام العملية. ولا شك أنه كان يرى أن دولة الزعيم أدولف هتلر تمثل الوحدة الكاملة بين هذين المذهبين[٧].

حظيت قضية المناخ الفكرى الذى مهد الطريق فى سنوات جمهورية ڤـايمر إلى تحول ألمانيا إلى الفاشية باهتمام كبير[٨]. إذ نرى أولًا وقبل كل شىء سيادة عقلية الأزمة – وهى حقيقة تعتبر جزءًا لا يتجزأ من بواعث القلق السياسى والاقتصادى فى السنوات الأولى لتلك الجمهورية – وردًا عليها ظهرت فلسفات منوعة توصف

"بفلسفات الأزمة". ولا شك أن الوجودية - أو فلسفة الوجودية (*Existenzphilosophie*) كما كانت تعرف فى أواخر العشرينيات - كانت أكثر هذه الفلسفات نجاحًا. فلقد تمكنت باعتبارها فلسفة من إضفاء صورة منطقية على الأفكار الخاصة "بأزمة الغرب" والتى كانت منتشرة فى الحياة الفكرية الألمانية منذ أيام نيتشه، والتى صيغت صيغة الرؤيا للغيب، وقدمها إلى جيل ما بعد الحرب شپنجلر (Spengler) فى كتابه تدهور الغرب. وكانت فلسفة الأزمة المذكورة تؤكد، فيما يبدو، نظرة نيتشه التى تقول إن جميع القيم الغربية التقليدية - الدينية والأخلاقية والسياسية - قد فقدت صحتها ومن ثم فقد دعمت الرأى القائل بأن جميع البدائل عن النظام العالمى الموروث لابد لها أن تكون راديكالية حتى تصبح بدائل حقيقية. وأما فى حالة الوجودية فإن انخفاض وزن جميع القيم التقليدية كان يعنى أن الوجود الإنسانى بحقيقته الحيوانية أصبح قيمة فى ذاتها ولذاتها، أو قل كأنها كان الحقيقة الوحيدة التى بقيت. وأمثال هذه النظرات كانت تغذو "الطابع غير المعيارى" للمذهب القرارى، فى صورتيه عند هايديجر وعند شميت(٩). حيث ينبغى أن ينبع القرار من العدم، من دون اعتبار على الإطلاق لنماذج القيمة السائدة ثقافيًا، وعليها أن تكتفى من جديد بإيقاع الأصالة فى الأصقاع السفلى للحياة اليومية البورجوازية.

وللوجودية باعتبارها فلسفةَ أزمةٍ جانبٌ آخرُ جديرٌ بالنظر فيه فى السياق الحالى. إذ إن تأكيد المنزلة الأولية الحيوانية للوجود البشرى، وتجريده من جميع هياكل القيمة المساندة له، لا يُبْقِي فى الحياة ما يوثق به إلا حتمية الموت. وقد اشتهر بيننا مدى استغلال هايديجر لما هو محتوم بجعله اختيارًا أو مطلبًا منشودًا، أى إن توقع الموت (*Vorlaufen-zum-Tode*) يصبح مركز الثقل الوجودى للوجود والزمن (*sein und zeit*) أى العلامة المميزة للوجود الأصيل. ولكن محاولة هايديجر إقامة التعادل بين الموت والأصالة لم تكن حالة فردية، إذ نشأت فى ألمانيا فى فترة ما بين الحربين نظرية تسمى بحق "ميتافيزيقا الموت"، وكان ينظر إلى الموت فى إطارها بصفته ذروة وجودية للحياة نفسها. وترد أوضح وأشهر أمثلة على هذه النظرية فى احتفال إرنست يونجر Jünger دون خجل بما يسميه خبرة الجبهة (*Fronterlebnis*) فى هذه السنوات فى

بعض المؤلفات مثل عاصفة الفولاذ (*Im Stahlgewitter*) حيث تنتهى أوصاف المعارك الحماسية فى حالات كثيرة بمشاهد الموت المجيد[١٠]. وعلى غرار ذلك نجد عند شپنجلر قولته المشهورة "الحرب تخلق جميع الأشياء العظيمة"[١١]. وفى كتاب مفهوم الشأن السياسى الذى يضع فيه شميت تمييزه بين "العدو والصديق" باعتباره المعيار الأقصى للحياة السياسية نجد أننا قد اقتربنا كثيرًا من الجعجعة الحربية فى خطاب يونجر، إذ يقول شميت: "الحرب، واستعداد المقاتلين للموت، والإبادة الجسدية للآخرين الذى يقفون فى صفوف الأعداء، كل هذا ليس له معنى معيارى بل إنه معنى وجودى، بل فى حقيقته موقف كفاح حقيقى ضد عدو حقيقى، لا فى أية مثل عليا أو برامج أو مفاهيم معيارية"[١٢].

كان مدخل شميت إلى الدراسات القانونية فى البدايات الأولى مصطبغًا بنوازع وجودية لم يكتمل تشكيلها، ففى كتاب من أولى كتبه المنشورة بعنوان القانون والحكم (*Gesetz und Urteil*) (١٩١٢) يطعن شميت بشدة فى القول بأن النظام القضائى يمكن أن يعامل باعتباره نظامًا مغلقًا من المعايير، وينكر على سبيل المثال أن المرء يستطيع فى قضية معينة أن يصل إلى قرار صحيح من خلال عملية استنباط أو تعميم على أسس القواعد القانونية القائمة. وهو يستخدم فكرة "الانفصال العملى" لإيضاح حجته التى تقول إن فى كل قضية مقدارًا معينًا من الخصوصية التى تستعصى على الاختزال وتأبى الخضوع بصورة آلية للمبادئ العامة[١٣]. ويرى شميت أن لحظة "الانفصال العملى" تمثل طبقة تحتية حيوية من نمط ما، أى إنها عنصر حياة خالصة مضادة للشكلية القانونية. وكانت لهذا التأكيد لعدم عقلانية أية قضية أو حالة خاصة عواقبه بالنسبة لمستقبل شميت باعتباره باحثًا قانونيًا، وهى عواقب بالغة الأهمية، إذ تشير إلى أن القرار القضائى نفسه فائق الأهمية باعتباره أداة للتغلب على الشكلية القانونية، ما دامت جوانب القصور فى الموقف المعيارى المتسق تضفى على لحظة اتخاذ القرار قدرًا معينًا من التعسف خارج نطاق القانون: فالقرار وحده يستطيع أن يسد الفجوة بين الطابع التجريدى للقانون وثراء الحياة الحافلة. وهكذا نرى أن بذور الفلسفة السياسية 'القرارية' التى وضعها شميت فيما بعد قد بُذرت هنا واحتلت مواقعها تمامًا.

ويعود شميت إلى استكشاف الثغرة الوجودية القائمة بين العام والخاص فى كتاب أصدره عام ١٩١٤ بعنوان **قيمة الدولة وأهمية الفرد** الذى يعتبر من أوائل جهود شميت فى مجال الفلسفة السياسية المعهودة. وفى هذه المرحلة يشغل إيمانه بالكاثوليكية فى مستهل حياته مكان الصدارة، إذ يتناول مسألة العلاقة بين الدولة وبين المجتمع المدنى. ولن ندهش إذا عرفنا أن تصور شميت لهما يجعل كفة الدولة هى الراجحة وجوبًا فى الميزان. فالفرد فى نظره لا يمثل هنا إلا "وسيلة لبلوغ الجوهر، فالدولة تتمتع بالأهمية العظمى". والقانون نفسه لا يتمتع بصحة تسبق صحة الدولة. بل يجب أن يمر من خلال "الدولة باعتبارها وسيطًا" وفى داخلها يتعرض "لتعديل من نوع خاص"(١٤) وأما الدولة بصفتها "السلطة التنفيذية" الخالصة خارج نطاق القضاء فتعتبر الحَكَم النهائى فى مسائل "الانفصال العملى": أى إن الدولة هى التى يجب عليها أن تتخذ القرار فى آخر المطاف. أى إن شميت يجعل لاستقلال القضاء منزلة ثانوية بعد "أسباب الدولة" وهكذا يسلب من المجتمع المدنى أية إمكانية مستقلة للمعارضة. ومثل هذه الحجج تبشر بالتخفيض النظرى الشديد لقيمة المؤسسات الليبرالية وهو الذى سوف يتسم به جانب كبير من عمله فى العشرينيات.

ويمثل كتاب **الدكتاتور** (١٩٢١) انتقال انبهار شميت فى البداية بفكرة الاستثناء فى مجال القضاء إلى مجال النظرية السياسية، إذ يرسى هنا شميت أسس فكرة كُتِبَ لها أن تميز فكره السياسى على امتداد العشرينيات، ألا وهى أن السياسة يجب أن تتمتع بالأولوية على الشرعية. وهكذا يتعرض لخطر داهم ذلك المثل الأعلى الغربى العريق **للحكومة الدستورية** (التى تسمى بالألمانية *Rechtsstaat* أى الدولة الدستورية) وهى الفكرة التى تقول إن مجموعة معينة من المبادئ المعيارية، على نحو ما يتضمنها الدستور باعتباره أساسًا للشرعية، هى التى تحدد هوية الدولة. ويقول العنوان الفرعى لكتاب **الدكتاتور** "**من بدايات المفهوم الحديث للسيادة إلى الصراع الطبقى للبروليتاريا**"، ومعنى هذا أن شميت يقيم التضاد بين "السيادة" وبين "الصراع الطبقى". ومقصده أن على الدولة أن تستخدم وسائل من خارج نطاق الدستور للحفاظ على كيانها من

الفوضى الداخلية (أى الصراع الطبقى) وكذلك من الأخطار الخارجية. ومن ثم فإن الذى يشكل أساس الدولة ليس الدستور بقدر ما هو "منطق الاستثناء العملى". فالدولة وحدها هى التى تحتفظ بالسلطة النهائية التى تخول لها أن تتخذ قرارًا بتعطيل اتباع مسارات الحياة الطبيعية بإعلان حالة الطوارئ [أى الاستثناء]. وهكذا ينقل شميت مذهب كيركجارد Kierkgaard الخاص "بتعطيل الاعتبارات الأخلاقية لتحقيق غايات معينة" من المجال الأخلاقى إلى المجال السياسى.

ولكن شميت يرى ضرورة التمييز بين الدكتاتورية وبين الاستبداد المعتاد. فالأول من سلطته تعطيل العمل بالدستور القائم لا إعلان دستور جديد. ولتبيان الفارق المذكور، يضع شميت تمييزًا بين ما يسميه الدكتاتورية "التفويضية" وبين الديكتاتورية "السيادية"، فالأولى تمارس من أجل غرض سياسى محدد، وأما سلطات الأخيرة فهى غير محدودة من ناحية المبدأ. وبغض النظر عن صدق إيمان شميت بهذا التمييز، فالواضح أن اهتمامه بالاستثناء وتفضيله على القاعدة المعمول بها يؤدى بالضرورة إلى تخفيض بارز لقيمة الأحوال الطبيعية للأوضاع الدستورية/ الشرعية وما يقابل ذلك من زيادة فى قيمة "سلطات الطوارئ". وكانت هذه المعتقدات هى التى أدت إلى تفسيره "المتسم بسعة الأفق" فى تناول المادة ٤٨ من دستور ڤايمر إذ انتهى فيه إلى أن سلطات الطوارئ الممنوحة للرئيس يجب أن تكون (أساسًا) متحررةً من القيود الدستورية[١٥].

إذا كان يمكن للمرء أن يقول إن دستور جمهورية ڤايمر يجسد جوهرها أو هويتها، فإن شميت لم يكن يبدى بالقطع اهتمامًا بهذه الهوية. قد يكون الداعية المناصر لنظام رئاسى دكتاتورى، لكنه لم يكن مناصرًا للديموقراطية فى ڤايمر، حسبما قيل لنا فى بعض الروايات[١٦]. فأما التمييز الهزيل بين الدكتاتورية التفويضية والدكتاتورية السيادية فإنه سرعان ما اختفى عمليًا من مؤلفات شميت فى العشرينيات. إذ لا نجد فيها إلا الدكتاتورية وحسب، بعد أن نزع عنها الأوصاف الفكرية الخارجية الدقيقة المحيرة للقراء.

والمثال الذى يوضح عدم اهتمام شميت اهتمامًا يذكر بالتمييز المذكور، فى الواقع الفعلى، هو عدم معارضته "للدكتاتورية السيادية" لأدولف هتلر عام ١٩٣٣. وكما أسرع فرانز نويمان Franz Neumann بتذكيرنا، كانت "فكرة الدولة الشمولية قد نشأت من مطلب تركيز السلطة كلها فى أيدى الرئيس"، وهى استراتيجية شميت على وجه الدقة. ومن المهم أن نتذكر أن رجال الحزب الاشتراكى القومى كانوا يقدمون أنفسهم لا باعتبارهم محطمين للديموقراطية بل باعتبارهم منقذين لها، ويضيف نويمان أن "واضع أيديولوجية هذه التمثيلية الزائفة" لم يكن إلا كارل شميت(١٧).

وكان الكتاب التالى الذى وضعه شميت، وعنوانه **اللاهوت السياسى** (١٩٢٢) من أوسع كتبه تأثيرًا ونفوذًا. وهو يتضمن نظرية للسيادة توحى صياغتها بأنها أقرب ما تمخضت عنه نظرته 'القرارية' للسيادة إذ يستهل الكتاب بقوله "السيد هو الذى يتخذ القرار بشأن حالة الطوارئ". وهذا زعم لا يحتاج إلى تبرير عقلانى. وإذ شئنا الدقة قلنا إن هذا الزعم من المحال أن نجد له مثل هذا التبرير، ما دام شميت يرى أن "الحالة الطارئة تهدم وحدة المشروع العقلانى ونظامه" (**اللاهوت السياسى**، ص ١٤). فسلطة اتخاذ القرار قائمة فى طاقة البصيرة الأرقى من طاقات العقلانية البشرية التى تأتى فى المرتبة الثانية والتى لا تصلح، على أية حال، إلا فى ظروف الحياة العادية الرتيبة. ويكمن الطابع الفائق للقدرة على اتخاذ القرارات الاستثنائية فى طاقته على تفجير المعايير الدنيوية للوجود. وهكذا فإن اتخاذ قرار بإعلان حالة الطوارئ الاستثنائية، كما يؤكد شميت مرارًا وبقوة ودون لبس أو غموض، يحمل دلالة وجودية عليا، إذ يتحدى معايير العقلانية بفضل وجوده المحض. ونقول باختصار إن الفلسفة السياسية الناضجة لشميت فلسفة مذهب قرارى وجودى. فهى تنسحب بإصرار من محكمة العقل البشرى حتى تعلن، بمنجاة من العقاب، حقائق وجودية أسمى وأعلى.

ومن أبرز معالم تعريف شميت للسيادة استعماله بانتظام مصطلحات الوجودية، فهو على سبيل المثال يؤكد فهم حالة الاستثناء/ الطوارئ باعتبارها "تنتمى إلى آخر مدار خارجى... ومن ثم فيجب أن ترتبط السيادة بحالة على الحدود (*Grenzbegriff*) لا بالحالات العادية" (**اللاهوت السياسى**، ص ١٤). وحالة الحدود تمثل المكان الذى

يلمح "الوجود فيه إمكان التعالى ومن ثم يتحول من وجود ممكن إلى وجود حقيقى"[١٨]. ومعالجة شميت لقرار إعلان حالة الطوارئ الاستثنائية بهذه الطريقة، تعنى أنه يحاول أن يضفى عليه معنى وجوديًا أعلى مما هو معهود فى الحياة العادية الرتيبة. وتفوقه ينبع من مجرد وجوده، إذ يقول شميت: "إن وجود الدولة برهانٌ قاطعٌ على تفوقها على المعيار القانونى الصحيح. والقرار يحرر ذاته من جميع الروابط المعيارية ويصبح بالمعنى الحقيقى مطلقًا... وهكذا يتحطم المعيار فى الأخذ بالاستثناء" (المرجع نفسه، ص ١٢، والتأكيد مضاف).

والفلسفة السياسية عند شميت تضفى على الاستثناء نوعًا من القدرة السحرية على فعل كل شىء، وهو ما يسمح له بحل بعض المشكلات الأنطولوجية العويصة التى تكتنف إطاره الفكرى، وأولها الهوة التى من المحال سدها، فيما يبدو، بين المجردات والمجسدات، وبين المفاهيم والحياة، والانشغال الفائق بفلسفة الحياة بجميع أنواعها. وهكذا فإن حالة الاستثناء تمثل آفاق التحويل الوجودى للحياة بشتى صور رتابتها اليومية، والارتقاء بها إلى مستوى أرفع. أى لابد من "تدمير" المعيار السائد ما دام يمثل حكم ما هو "نظرى"، و"تجريدى"، و"متوسط" المكانة، إذ إن أمثال هذه الظروف تمنع مادة الحياة النابضة السيالة من احتلال الصدارة. وإذن فإن الفضيلةَ الكبرى للاستثناء، من وجهة نظر الوجودية السياسية، تفجيرُها للرتابة التى تخضع لها الحياة فى ظروف الأوضاع القضائية الطبيعية. ويقول شميت "إن الاستثناء هو ما يستعصى على الانضواء تحت لواء غيره، إذ إنه يتحدى التقنين العام"؛ ولا يبقى إذن إلا "القرار المتسم بالنقاء المطلق" (اللاهوت السياسى، ص ١٣).

وتمثل الفلسفة السياسية عند شميت دعوة إلى ما يمكن أن نسميه مذهب الحيوية السياسى. وتتضح هذه الحقيقة عندما يعمد فى الفصل الأول من اللاهوت السياسى إلى أن يقول – صراحةً – إن "فلسفة الحياة العملية" هى الأساس الفكرى لمشروعه الثقافى: "لا ينبغى لفلسفة الحياة العملية أن تتراجع أمام الحالات الاستثنائية والمتطرفة، بل يجب أن تبدى أقصى درجات الاهتمام بها" (ص ١٣). وأما من وجهة نظر الوجودية السياسية، فإن هذه القاعدة تظل ملتصقة بوحل الحياة اليومية، فلا تعرف الجلال بل

تزيد من ارتفاع مد أنصاف المواهب، وهى السمة الغالبة للمجتمعات الديموقراطية الحديثة. وهكذا نرى أن إعلاء شميت، وفقًا لمذهبه القرارى، للاستثناء وتفضيله على القاعدة، قد عبَّ عبًا من التيارات الفلسفية لمذهب الحيوية السائد فى تلك الفترة، معلنًا "أن الاستثناء أهم من القاعدة. "فالقاعدة لا تثبت شيئًا، والاستثناء يثبت كل شيء: إنه لا يكتفى بإثبات صحة القاعدة، بل يثبت أيضًا وجودها الذى لا ينبع إلا من الاستثناء. ففى الاستثناء تنبثق **قوة الحياة الحقيقية مخترقة الغطاء الذى أصابه التكرار بالبلادة والخمود**" (ص ١٥ والتأكيد مضاف).

وهنا يقدم لنا شميت كثيرًا من المكونات القياسية للبحث النقدى الألمانى للحداثة، وهو الذى يجمع بين الطابعين المحافظ والثورى، وبالصورة التى اكتسبت شعبية على أيدى بعض المفكرين مثل شـبـنجلر ويونجر. فيقول إن الاستثناء، بفضل طاقاته التعالية، يمتلك "قوة الحياة الحقيقية" اللازمة للنفاذ من خلال الآلية التى تبعث الخدر فى العالم الرأسمالى المتشيئ. والواقع أن أمثال هذه الموتيفات الرومانسية كانت لها صيغ "يمينية" وصيغ "يسارية"[١٩]. ولا يعنى ذلك أن الحافز الذى يدفع النقاد إلى توجيه أمثال هذه الانتقادات لا أساس له، ولكن التركيز فى حالة شميت على الاستثناء، واستبعاد المذهب المعيارى، والمذهب الإجرائى والضوابط المؤسسية يسمح له بأن يتدهور إلى داعية للاستبداد القائم على سحر الشخصية.

ومن الأركان الأساسية لكتاب **اللاهوت السياسى** أن جميع المفاهيم السياسية الحديثة فيه تعتبر مجرد مفاهيم لاهوتية اكتسبت الصبغة العلمانية. وهكذا نرى أن أحد الأهداف الرئيسية عند شميت باعتباره صاحب فلسفة قانونية ونظرية سياسية أن يعيد تقديم عنصر شخصى قوى فى العلوم السياسية الحديثة، وهو العنصر الذى كان قد انقضى عهده مع خسوف مذهب الحكم المطلق فى المجال السياسى. ومن هنا جاء تأكيد الجانب "الشخصى" فى القرارات الاستثنائية. ولكن القضية تتضمن ما هو أخطر. ففى إطار التشبيهات اللاهوتية التى يراها شميت جوهرية، ينبغى أن يكون للاستثناء فى السياسة الحديثة دورٌ يشبه دور **المعجزة** فى الحياة الدينية. إذ إن ممارسة اللاهوت

السياسى تهدف إلى تحقيق غاية تضارع "تحويل تناول القربان إلى جسد المسيح ودمه"، وإن كان التحويل هنا يعنى تحويل جسد الشعب المنحط – الذى كان قد أصبح مغلولاً فى العصر الحديث بأصفاد المذهب الشكلى القانونى الرتيب التى لم يفلت أحد منها – إلى الأثير السياسى الحيوى لحالة الاستثناء، وهو إنجاز عظيم لا يستطيع القيام به إلا عاهل ساحر الشخصية، أى النظير الحديث للملك ذى السلطة الإلهية فى أيام الحكم المطلق[٢٠].

ومن المهم أيضًا أن ننوه بأن كتاب **اللاهوت السياسى** يخلو تمامًا من التمييز السابق بين نمطى الدكتاتورية – أى بين الدكتاتورية التفويضية والدكتاتورية السيادية – ولا يقدم لنا إلا فكرة الدكتاتورية فى صورتها السلطوية الخالصة. ويقول شميت إنه فى حالة الطوارئ لابد أن يتمتع رئيس الدولة بسلطات "غير محدودة"، وهذا يعنى "من وجهة النظر الدستورية الليبرالية ، أن تختفى تمامًا جميع الاختصاصات القضائية"، ما دام الرئيس "يقف خارج النظام القضائى الذى يتميز بالصحة فى الأحوال العادية" (المرجع نفسه ص ٧). أما القول بأن على الرئيس أن يشترك مع غيره فى الاختصاص القضائى بالبت فيها إذا كانت حالة الطوارئ قائمة أو فى المدة التى تستمر فيها، فإن شميت يرفضه باعتباره "تدخلاً دستوريًا ليبراليًا لا لزوم له... وأنه يحاول أن يقمع قضية السيادة من خلال تقسيم الاختصاصات واعتبارها متبادلة" (المرجع نفسه ص ١١). لابد أن يظل مجد رئيس الدولة كاملاً لا يقبل التقسيم ولا التلوث بالمشاركة فى السلطة. وهذه النتيجة تتسق كل الاتساق مع ما دأب عليه شميت من الحط من شأن المؤسسات الليبرالية، فهى كما يقول قادرة على إجراء "محادثات لا تنتهى" من دون الوصول إلى قرار نهائى أبدًا.

ويحاول شميت أن يضع أساسًا تاريخيًا فلسفيًا لنظرية الدكتاتورية عنده فى أثناء مناقشته "لفلاسفة الدولة المناهضين للثورة" – مثل دى ماستر (de Maistre)، وبونالد (Bonald)، ودونوسو كورتيز (Donosi Cortes) – وهى المناقشة التى يختتم بها كتاب **اللاهوت السياسى**. وتقول فلسفة التاريخ عند شميت[٢١] إن الحياة السياسية منذ القرن

السابع عشر قد وقعت فى هوة التدهور الدائم. فإذا كان عمادا الدولة فى حقبة الحكم المطلق – وهما الله والملك – قد شغلا موقع الرفعة الذى يستحقانه، فإن هذه المفاهيم لم تلق منذ ذلك الحين إلا الهوان والحط من شأنها على أيدى أبناء الطبقة البورجوازية الصاعدة وخلفائها الاشتراكيين. فالمذاهب العلمانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد استعاضت عن مفهوم الله بفكرة "الإنسان"، وتعرضت جلالة الملك الصحيحة للدمار على أيدى فكرة السيادة الشعبية. وكان من نتائج هذه التطورات "أن فقد مفهوم السيادة عنصرى قوة القرار وقوة الشخصية" (المرجع نفسه ٤٨). وشهدت هذه الفترة الانتقالية، بصفة أعم وأشمل، التضحية بالفضائل السامية للتعالى والاستعاضة عنها بقيم الحلول النثرية الباردة. ولم يكن من الممكن أن ينتهى الهجوم المكثف على التَّدَيُّنِ التقليدى إلا بالإلحاد والفوضى وحرية العلماء. ويرجع الفضل أساسًا لفلاسفة الدولة الكاثوليك فى مجابهة هذه الحال مباشرة وعدم التردد قط فى الخروج بالنتيجة المنطقية التى تقول: **إن الدكتاتورية وحدها هى التى تستطيع إنقاذ العالم من حقبة المذهب الإنسانى العلمية التى لا رَبَّ لها**. ونحن نقرأ أن دونوسو كورتيز "كان من أهم من يمثلون الفكر 'القرارى'، ومن فلاسفة الدولة الكاثوليكية... وخرج من دراسة ثورة ١٨٤٨ بنتيجة مفادها أن عصر الملكية انتهى. فلقد اختفت الملكية لأنه لم يعد بيننا ملوك. ومن ثم فلم تعد الشرعية قائمة بالمعنى التقليدى. وهكذا كان يقول بوجود حل واحد هو الدكتاتورية" (المرجع نفسه ص ٥١-٥٢).

فإذا نظرنا فى التحليل المنطقى الذى يقوم عليه امتداح شميت لدونوسو كورتيز، ظهر لنا بوضوح وجلاء أحد المبررات المعيارية للدكتاتورية الفاشية من وجهة النظر الكاثوليكية، وذكرنا على الفور حالة إسبانيا فى ظل حكم فرانكو Franco وحالة شيلى تحت حكم بينوشيه Pinochet. ولم يحاول شميت قط إخفاء رأيه الذى يقول "إن جميع النظريات السياسية الأصلية تفترض سلفًا أن الإنسان كائن "شرير"، أى إنه لا يخلو على الإطلاق من الإشكاليات، بل إنه "خطر". " (المرجع نفسه ص ٦١). وهذا يفسر لنا دون شك ولو إلى حد ما إحساسه بالتماهى الشخصى الشديد مع دونوسو كورتيز "الذى كان احتقاره للإنسان لا يعرف حدودًا" والذى يثنى عليه شميت باعتباره

"السليل الروحى لعظماء محاكم التفتيش" (المرجع نفسه ص ٥٧-٥٨). ويقول دونوسو كورتيز إن الشر قد حقق انتصارًا كبيرًا فى العالم الحديث إلى الحد الذى يجعل من المحال منع انتصاره النهائى إلا بمعجزة. وكان يرى أن جبهة المعركة التى رآها تتشكل فى القرن التاسع عشر – بين الكاثوليكية والاشتراكية الملحدة – لم تكن مجرد موقعة أخرى فى السلسلة الطويلة من المعارك التاريخية، بل الموقعة الأخيرة الحاسمة بين الخير والشر، مثل موقعة هِرْمَجِدُّونْ (سفر الرؤيا ١٦/ ١٦). ومن ثم فإن الدكتاتورية السياسية فى نظر دونوسو كورتيز لم تكن ضرورة سياسية فقط بل ضرورة لاهوتية أيضًا، فالقضية تتعلق بتحقيق الخلاص لأرواح البشر. ولا شك أن شميت نفسه كان يؤمن بالضرورة التاريخية لصورة علمانية من حجة دونوسو كورتيز ابتغاء الوصول إلى قرار، وتحاشى المراوغات فى المناقشات التى لا تنتهى، وإنقاذ جوهر الشأن السياسى. وأما تأملات شميت نفسها فى هذا الموضوع فتتسم بغموض مؤكد. يقول شميت:

> تكمن الأهمية الحقيقية لفلاسفة الدولة المناهضين للثورة، على وجه الدقة، فى اتساقهم فى اتخاذ القرارات. فلقد أعلوا من شأن لحظة اتخاذ القرار إلى الحد الذى قضى نهائيًّا على فكرة الشرعية، التى كانت نقطة انطلاقهم. وما إن أدرك دونوسو كورتيز أن عهد الملكية انتهى... حتى وصل بمذهب 'القرارية' إلى نتيجته المنطقية. فطالب بالدكتاتورية السياسية. وعند دى ماستر نرى أيضًا اختزال الدولة فى لحظة اتخاذ القرار، لحظة القرار المحض غير القائم على العقل، أو المناقشة، أو تبرير ذاته، أى القرار المطلق المخلوق من العدم. ولكن هذا القرار فى جوهره دكتاتورية، لا شرعية.
>
> (اللاهوت السياسى، ص ٥٧ ، ٥٨)[٢٢]

كثيرًا ما يُسْتَشْهَدُ بكتاب شميت: أزمة الديموقراطية البرلمانية باعتباره دليلاً على الميول الديموقراطية فى فكره فى عهد جمهورية ڤايمر. وتقول حجته المحورية إن المؤسسات الليبرالية تؤدى أساسًا إلى نقض السياسة الديموقراطية، بحيث يصبح هذان المدخلان السياسيان متناقضين بصفة رئيسية. ويعمد شميت إلى فهم ما يريد أن يفهمه (وإساءة فهم) التقاليد السياسية لهذين المدخلين حتى يبنى حجة مؤثرة. فهو يُعَرِّفُ الديموقراطية بأنها "تماهى الحكام والمحكومين"، وبذلك يتفادى التفسيرات التاريخية البارزة الأخرى للديموقراطية. وعلى العكس من ذلك، يقول إن الليبرالية – التى

يعرفها ويحددها بمؤسسات البرلمان والمناقشة الحرة والدعاية – تؤدى فى جوهرها إلى هدم حق الشعب فى تقرير مصيره، ما دمنا نرى أنواعًا من الجماعات وأصحاب المصالح الذين يستولون على هذه المؤسسات ابتغاء استغلالها لتحقيق مكاسبهم الخاصة. ومن ثم فإن "المذهب الدستورى" (وهو الذى يرمز عنده لليبرالية) قد تخلى عن صحته باعتباره مبدأ سياسيًّا فى العالم الحديث ويحتاج إلى إبداله بغيره على وجه السرعة. وتسير الحجة بسلاسة فى اتجاه اختيار الخليفة عند شميت: الدكتاتورية القائمة على الاستفتاء(٢٣).

ومن المفيد لنا إن أردنا أن نفهم ما يعنيه شميت بالديموقراطية أن نذكر قول نويمان إن النازيين أيضًا كانوا يصورون أنفسهم فى صورة أنصار الديموقراطية، باعتبارهم الحزب الذى يمثل التجسيد الصادق للإرادة الشعبية. ويجب أن نفهم صيغة الديموقراطية التى يقدمها شميت – أى "تماهى الحكام والمحكومين" – بمنطق مماثل. وغنى عن البيان أن فكرة "الديموقراطية القائمة على المشاركة" كانت بعيدة كل البعد عن ذهنه، شأنها شأن الصور المنوعة "للديموقراطية المباشرة"، وهى بالقطع البديل المنطقى إذا اختار المرء أن يرفض النظام البرلمانى برمته. ويحرص شميت على أن يتناول الديموقراطية تناولاً جادًّا بمعناها الاشتقاقى أى "حكم الشعب"، ولا نظن أنه يبدى اهتمامًا كبيرًا بتعريف أرسطو لهذا المصطلح أى "اتخاذ موقع الحاكم والمحكوم بالتناوب". ومن ثم فإن التزام شميت بالديموقراطية، مثل التزام النازيين بالمذهب الشعبى، التزام زائف. وقد نجح بفضل الفصل المغرض إلى حد بعيد بين الديموقراطية وبين مؤسساتها الليبرالية الداعمة – الفصل بين السلطات، الضوابط والموازنات، والدعاية... إلخ – فى أن يفرغ من المعنى جميع النظم الحديثة والتاريخية المجسدة لهذا المصطلح، وكان هذا على وجه الدقة ما يرمى إليه. إن تصوير الثورات الديموقراطية فى القرن الثامن عشر من دون أن يأخذ المرء فى اعتباره الهيكل الأساسى الذى قامت عليه، وهو الحريات المدنية (حرية التعبيروالصحافة وعقد الاجتماعات) التى صاحبت تلك الثورات وكانت سبب اندلاعها، يعنى خللًا هائلاً فى الاستدلال المنطقى فى قراءة التاريخ (على الرغم من أن تقاليد "القيصرية" [أى الحكم المطلق] التى أحياها

روبسـپـيير ولجنة السلامة العامة إبان الثورة الفرنسية قد أمدت شميت قطعًا بالسابقة التاريخية التى يريدها)[٢٤].

ومن خلال الفصل الزائف بين الديموقراطية والليبرالية، استطاع شميت فى الواقع أن يضع الأساس الفكرى والقانونى للتحول إلى السلطوية أو الدولة الشاملة فى ألمانيا. فالتاريخ يقول إن المؤسسات الليبرالية كانت الحصن الذى يحمى المجتمع المدنى من الانتهاكات غير المبررة من جانب الدولة. وتحطيم شميت لهذا الحصن يبرز معالم النكوص الحقيقية فى فلسفته السياسية، وهكذا فالفرد عنده يفقد مرجعيته تمامًا فيما يتعلق بالنظرية السياسية. ولكنَّ الدولة تُصَوَّرُ بانتظام باعتبارها التجسيد الوحيد للسلطة. ولا يستطيع المرء أن يقول حتى إنها التجسيد الوحيد "للحق"، ما دام مفهوم الحق يفقد كل معنى فى هذه الحالة التى تتمثل فيها الفضيلة الكبرى للرئيس فى قدرته على صوغ قرارات من العدم، بغض النظر عن كل سابقة معيارية أو قضائية.

ويتضمن كتاب **أزمة الديموقراطية البرلمانية** الأدلة الواضحة إلى حد ما على المكونات المحددة للديموقراطية عند شميت، والكفيلة بإزالة أى شك بصددها. فأما المعيار الأكبر الذى يحدده تصدير الطبعة الثانية فهو مفهوم "التجانس القومى"، وهو البشير الواضح لمفهوم "التجانس العرقى" عند دعاة الاشتراكية القومية. ففى الإطار الذى وضعه شميت يلعب مفهوم "التجانس" الدور الذى كان مفهوم "المساواة" يلعبه من قبل فى النظرية الديموقراطية، وهو مفهوم ينبذه شميت على الفور باعتباره جزءًا من 'المتاع' الفكرى للعقلية الليبرالية. وعندما يُرْفَعُ مفهوم "التجانس القومى" إلى مستوى المثل الأعلى السياسى، فإن المنطق يفرض القضاء – بطبيعة الحال – على أى شىء قد يشكل تهديدًا لنقاء هذا المفهوم. وبالفعل، لا يتردد شميت على الإطلاق فى الخروج بهذه النتيجة على وجه الدقة قائلاً: "ومن ثم فإن الديموقراطية تقتضى التجانس أولاً، وتقتضى ثانيًا – إذا نشأت المناسبة – **القضاء على عدم التجانس أو استئصال شأفته**" (المرجع نفسه ص ٩). إن ألفاظ شميت تثير الانقباض، فهو يترك لورثة أفكاره السياسية من العسكريين تحديد الشكل الذى سوف يتخذه "استئصال شأفة عدم التجانس". وما دام المدافعون الأنجلو أمريكيون عنه يقولون بضرورة فهم أعماله فى

سياقها التاريخى، فلنطبق ما يدعون إليه فى هذه الحالة ونسأل: ما الجماعة العرقية أو الدينية التى يحتمل أن تكون قد شكلت تهديدًا للوحدة القومية للألمان فى عام ١٩٢٦، وكانت من ثم تمثل هدف هجوم شميت من دون أن يذكر اسمه؟

ويضيف شميت فى الصفحة نفسها قائلاً: "تبين الديموقراطية قوتها السياسية حين تعرف كيف ترفض أو تستبعد شيئًا أجنبيًّا مغايرًا يهدد تجانسها"، وهى صيغة تستبق إصراره بعد ذلك بعام فى كتابه مفهوم الشأن السياسى على ضرورة القضاء على "العدو المحلى". ومن المهم ألا ننسى أن مناقشة شميت لضرورة "استئصال شأفة عدم التجانس" ليست نتيجة ثانوية عارضة لفكره السياسى، بل إنها نتيجة منطقية لاحتقاره للتعددية السياسية باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من التراث الليبرالى الذى لابد من التخلص منه.

وإزاء هذه التوجهات، لن يدهش المرء حين يجد أن كتاب أزمة الديموقراطية البرلمانية ينتهى بالثناء الشديد على منجزات الفاشية الإيطالية، إذ يقول شميت:

لم تتعرض الديموقراطية البشرية والمذهب البرلمانى، حتى الآن، إلى الإزاحة باحتقار إلا مرة واحدة من خلال اللجوء الواعى إلى الأسطورة، وكانت تلك نموذجًا للسلطة اللاعقلانية للأسطورة القومية. ففى الخطاب الشهير الذى ألقاه موسولينى فى أكتوبر ١٩٢٢ فى نابولى قبل الزحف إلى روما، قال "لقد خلقنا أسطورة، وهذه الأسطورة عقيدة، وحماس نبيل. وليست فى حاجة إلى أن تصبح حقيقة واقعة فهى كفاح وأمل، وعقيدة وشجاعة. أما أسطورتنا فهى الأمة، الأمة العظيمة التى نريد أن نجعل منها حقيقة واقعة لأنفسنا" (ص ٧٥-٧٦)

ويضيف شميت قائلاً "إن نظرية الأسطورة أقوى أعراض تدهور العقلانية النسبية للفكر البرلمانى"، لأسباب كثيرة ليس بأهونها أنها تتيح إمكان إنشاء "سلطة قائمة على الإحساس الجديد بالنظام، والانضباط والمراتبية".

وتحاول المذاهب السياسية عند شميت، بانتظام، إعادة تأكيد بُعْدِ 'سحر الشخصية' الذى يفترض أنه فُقِدَ فى الحياة السياسية للقرن العشرين وهذا ما يفسر انبهاره بالاستثناء باعتباره نوعًا من موقف الحدود الوجودى، ويفسر انشغاله بسيادة

اتخاذ القرار وقدرته على استعادة "العنصر الشخصى" الذى ما انفك يتضاءل فى الممارسة السياسية، ويفسر اهتمامه باللاعقلانية فى الأسطورة السياسية. ولذلك فنحن ندهش حين نلاحظ العمل المتزامن لاتجاهات تناقض ما سبق كل التناقض فى مؤلفاته، وهى التى تسير فى طريق المذهب الوظيفى الكاسف البال. وينبع هذا المذهب، إلى حد كبير، من موقف شميت 'اللاأدرى' ورفضه تحديد أية غاية موضوعية لمبادئه السياسية "القرارية". ولما كان مذهبه "القرارى" – الذى لا يرمى إلى غايات موضوعية – يظل فى جوهره بلا مضمون، فليس أمام رئيس الدولة "القرارى" من ناحية المبدأ غير غاية واحدة يُسَخِّرُ لها جميع طاقاته، وهى غاية غير سامية فى الواقع، أى الحفاظ على موقعه السياسى. وتعتبر هذه النتيجة، فى جانب منها، نتيجة مباشرة للصبغة العلمانية التى أضفاها شميت على النظرية السياسية للحكم المطلق، فعندما يتخلى المرء عن حجة "الحق الإلهى للملوك"، لن يبقى أمام مُنَظِّرِى الدولة السلطوية ما يستندون إليه سوى فكرة هوبز (Hobbes) عن "علاقة الحماية والطاعة المتبادلة"، وهو منهج فكرى وظيفى، على نحو ما يدل عليه إطراء شميت لفضائل "النظام (*ordungsdenken*) والانضباط والمراتبية" المشار إليه منذ قليل. وهذا التفسير لفلسفة هوبز انتقائى، بطبيعة الحال، إلى حد بعيد، إذ يستبقى صورة الملك عنده باعتباره يرأس النظام القضائى الصحيح فى الأحوال العادية، ويستبعد فكر هوبز مؤسس نظرية العقد الحديثة، إذ إن هذا التفسير يسمح بالقراءات الليبرالية لفلسفة هوبز، أى مثلاً باعتباره سَبَّاقًا لفكرة السيادة الشعبية (وهى النتيجة التى قد يخرج بها روسو من قراءته لكتاب هوبز).

ومع ذلك فنحن نرى فى الخاتمة البليدة لفكر شميت – أى تأكيده آخر الأمر لمسائل الحفاظ على الذات وظيفيًّا – أن نقطة انطلاقه الوجودية قد دارت دورة كاملة وعادت إلى الخاتمة. فما دام الوجود المحض مطروحًا باعتباره قيمة أولية تنبع منها جميع القيم الأخرى، فالمنطق يقضى باعتبار الحفاظ على الذات المحض أرفع غاية للحياة السياسية.

وفى كتاب مفهوم الشأن السياسى (١٩٢٧) يناقش شميت بالتفصيل الآثار المترتبة على عقيدة سياسية أقيمت على أساس مفهوم الحفاظ على الذات بدرجة هائلة من الاتساق، ويخرج بنتيجة تعتبر تمجيدًا للداروينية الاجتماعية، وتهيمن عليها اعتبارات

السياسة الخارجية إلى الحد الذى ينتزع من السياسة الداخلية كل استقلال وتكامل. ولكن أولوية السياسة الخارجية تعنى فى الواقع أن "الحرب" هى الحد الوجودى الأقصى للسياسة. ويؤدى التحليل كله، بصورة حتمية، إلى تبرير "الدولة الشاملة"، التى يتمثل عمادها فى الاحتمال القائم أبدًا باندلاع الحرب. وإلى هذا تُعْزَى الأهمية البالغة للتمييز بين الصديق والعدو فى السياسة.

وهنا أيضًا لابد من التمييز بدقة بين أفكار شميت وأفكار هوبز. إذ إن هوبز يرى أن الحالة الطبيعية أو حالة 'الحرب الشاملة ضد كل شىء' ينبغى التغلب عليها فى العقد المؤسس للمجتمع المدنى. وأما شميت فيرى على العكس من ذلك، أن حالة الحرب بين الأمم تفتح آفاقًا إيجابية بوضوح: إذ إن "الحرب" أرفع مثال للشأن السياسى. وهذا أحد الأسباب التى ما فتئ شميت يكررها عن تصوره لعالم بلا دول منفصلة، قائلاً إننا لو كان لدينا اتحاد دولى واحد (وهو الذى بشرت به عصبة الأمم) يحل محل الدول الأمم المفردة، فإن الشأن السياسى سوف يختفى من الحياة إلى الأبد، إذ إن اختفاء الدولة الأمة يعنى اختفاء إمكانية الحرب أيضًا[٢٥]. ومثلما يفعل هوبز، ينسب شميت دورًا وظيفيًا غيررفيع، إلى حد ما إلى الدولة عندما تكون الأوضاع السياسية طبيعية، ألا وهو الحفاظ على "السلم والأمن والنظام" (المرجع نفسه ص ٤٦). وعلى العكس من ذلك، لا تظهر آفاق العظمة الوجودية إلا فى أوقات الحرب، وهى آفاق لا تعرفها فترات الوقائع الطبيعية، إذ يقول شميت: "حالة الحرب اليوم هى الحالة الحاسمة [*'Ernstfall'*] وللمرء أن يقول هنا، وفى غير هذا المكان، إن الحالة الاستثنائية تتمتع بدلالة حاسمة بصفة خاصة، يتكشف فيها المعنى الداخلى للأشياء. فلا نتبين إلا فى غمار المعركة الفعلية أشد العواقب المترتبة على الجماعات السياسية للأصدقاء وللأعداء. ومن هذه الإمكانية البالغة الشدة تكتسب حياة البشر توترًا سياسيًا محددًا" (المرجع نفسه ص ٣٥).

وهكذا فإن شميت يرى أن إمكانية الحرب هى المثال النهائى أو الافتراض المسبق الكامن فى كل أشكال السياسة. وإذن فإذا كان من المحتوم أن تكون الحياة الإنسانية سياسية، فإن الحرب قمة جميع السياسات العظمى. وكان شميت يرى أن "السياسة

تعنى **الحياة العميقة** [*intensives Leben*]"[٢٦] والحرب باعتبارها المثال الحاسم للسياسة، تكتسب فى عينى شميت طابع الحدود الوجودية أو قل إنها الاختبار المادى الذى يكشف عن مدى امتلاك الأمة لجوهر سياسى.

ولما كانت الحرب تمثل 'المنطق الحاسم' فى السياسة، فلا مناص من تبريرها وجوديًا. وهكذا يقول شميت: "إن التمييز السياسى بصفة خاصة، والذى يمكن أن تُعزى إليه الأفعال والدوافع السياسية، هو التمييز بين الصديق والعدو، (**مفهوم الشأن السياسى**، ص ٢٦) ويجب أن ندرك دلالة هذه المفاهيم "**بمعانيها المجسدة الوجودية**... فمفاهيم الصديق والعدو والكفاح تستمد معناها الحقيقى خصوصًا فى حدود علاقتها وحفاظها على الإمكانية الحقيقية للإبادة الجسدية. فالحرب تنشأ من العداء، ومن العداء ينشأ **النفى الوجودى لكيان شخص آخر**" (المرجع نفسه، ص ٢٧، ٢٨، والتأكيد مضاف). وطلبًا لإزالة أية احتمالات غموض فى برنامج شميت، يضيف تعريفًا "للعدو السياسى" على النحو التالى: "إنه الآخر، إنه الأجنبى، ويكفى أنه فى جوهره شىء **آخر وأجنبى من الزاوية الوجودية وبمعنى يتسم بعمق وكثافة خاصة**" (المرجع نفسه ص ٣٣، التأكيد مضاف). ويقول شميت: "إن الحرب، واستعداد المقاتلين للموت، والإبادة الجسدية للآخرين الذين يقفون فى جانب العدو، كل هذا ليس له معنى معيارى، بل **دلالة وجودية وحسب**" (المرجع نفسه ص ٤٩).

لكننا إذا أنعمنا النظر فى كلام شميت وجدنا أن تأكيده للغاية الحربية القصوى للسياسة لا يعدو كونه مجرد غطاء يخفى ضآلة المضمون السياسى الحقيقى فى تفكيره. فعلى الرغم من الألفاظ الطنانة والبراقة عن الوجودية، يصعب علينا تجاوز القيمة السياسية الحقيقية التى نخرج بها من حديثه وهى الحفاظ على الذات وحسب. بل إن هذا الموقف ينبع منطقيًا من نقطة الانطلاق الوجودية أصلاً، أى اعتبار الوجود البشرى بشتى صوره وجودًا عارضًا أو عرضيًا. ولكن شميت فى سيره فى هذا الدرب الوجودى يتخلى عن جميع الأسئلة العليا عن معنى الحياة السياسية، وهى أسئلة يتسرع بمعادلتها بالتقاليد المعيارية التى يبدى بالغ الحرص على التخلص منها. فالحقيقة المهمة الوحيدة هى وجود الدولة، لا المضمون المحدد لهذا الوجود أو غاياته. وفى هذا الصدد نجد أن

البحث النقدى الذى أجراه لوفيت له ما يبرره: ففى حدود افتقار فكرة شميت عن الشأن السياسى إلى مضمون مستقل، فإنها تعتبر أيضًا مجرد فكرة "مناسبات"، بمعنى أنها تخدم سواها، أى السلطات السياسية، وهى فى المقام الأول سلطات الحرب. ونرى فى آخر المطاف أن خصوصية المجال السياسى، التى يعتبر شميت أن الحفاظ عليها مهمته الفكرية الأولى، قد تعرضت هى الأخرى للخسوف، فكأنها قُدِّمَتْ قربانًا لرب الحرب آريس [اليونانى] إن جاز هذا التعبير. فهو يتخلى عن سلسلة كاملة من الأسئلة السياسية التى أدى طرحها إلى مولد الفلسفة السياسية فى الغرب، فهى أسئلة عن العدالة، وعن المواطن الفاضل، وبصفة أعم عن "الحياة الصالحة". وطبقًا للنظرية السياسية عند شميت فإننا نستبدل "بالحياة الصالحة" الحياة وحسب أو مجرد العيش، أو الحق الوجودى فى الحفاظ على النفس.

ويتبين شميت فى كتاباته فى أوائل الثلاثينيات وجود تيار يشق طريقه ويبشر بعودة الشأن السياسى، وهو عودة ظهور "مناطق الصراع" أو مناطق كفاح جديدة (*Kampfgebiete*) فى العالم الحديث. ويقول إن المتغير الرئيسى فى هذه المعادلة الناشئة هو التكنولوجيا، إذ إنها، فيما يبدو، قد تجاوزت الاقتصاد باعتبارها المتحكم الفريد فى مسار الحياة الثقافية. ولطالما كان الدعاة لدين التقدم التكنولوجى يؤمنون بأن الارتقاء التكنولوجى يمثل مرحلة أخرى من مراحل تحييد السياسة، وهو حكم يريد شميت أن يطعن فيه بشدة. ولم يكن شميت يشارك معاصريه الألمان شكواهم من أن التكنولوجيا "آلية" و"لا روح فيها"، بل كان يرى وجود "ميتافيزيقا فعالة" فى التكنولوجيا تَعِدُ الإنسان "بسلطة لا حدود لها وهيمنة شاملة على الطبيعة، بل على الفيزيقا البشرية نفسها"[٢٧]. فالتكنولوجيا لا تمثل عنده مرحلة أخرى من مراحل عملية التحييد السياسى التى امتدت أربعمائة سنة، بل تجسد آفاق عودة قوية للشأن السياسى على نطاق هائل لم يسبق له مثيل، إذ إن التركيز والتراكم الفريد تاريخيًا للتكنولوجيا فى القرن العشرين يفتح آفاقًا عملية لتحقيق "الدولة الشاملة". ويصف شميت هذه العملية على النحو التالى:

وصلت خطوات التحييد التدريجى لشتى مجالات الحياة الثقافية إلى نهايتها، لأنها وصلت إلى التكنولوجيا، لم تعد التكنولوجيا أساسًا محايدًا، بالمعنى المقصود فى عملية التحييد، وسوف ينتفع بها كل اتجاه سياسى قوى. ومن ثم يمكننا أن نفهم القرن الحالى من الزاوية الثقافية باعتباره قرن التكنولوجيا ولكن بصورة مؤقتة. وسوف يتكشف معناه النهائى عندما نعرف ما أنماط الاتجاهات السياسية التى اكتسبت القوة اللازمة للتحكم فى التكنولوجيا الجديدة، وما جماعات الأصدقاء والأعداء الحقيقية التى تنشأ على هذا الأساس الجديد(٢٨).

ويضع شميت نظريته عن الدولة الشاملة فى مقالين رئيسيين كتبهما فى الثلاثينيات: الأول هو "الاتجاه نحو الدولة الشاملة"، والثانى هو "مواصلة تطوير الدولة الشاملة فى ألمانيا". ويرى شميت أن مزية الدولة الشاملة تكمن فى تصديها للتنظيم الذاتى للمجتمع بعد خسوف تحييد السياسة فى القرن التاسع عشر، قائلاً إن "السياسة تتدخل فى جميع مجالات الحياة، ولا يوجد مجال محايد". وهو يستشهد بما يفرضه العصر الحديث من التسليح السياسى الذى لا يخص "الاستعداد للحرب عسكريًا فقط بل صناعيًا واقتصاديًا أيضًا" بل إن شبكة الشمول المذكورة تضم "التشكيل الفكرى والأخلاقى للمواطنين". ويرى شميت تأكيدًا يرحب به لأمثال هذه الاتجاهات فى نظرية "التعبئة الشاملة" التى يقدمها الممثل المرموق للمقاتلين على الجبهة الألمانية (*Frontsoldaten*) إرنست يونجر مضيفًا إن "الصيغة التى وضعها يونجر تثبت انطلاق التنظيم الذاتى للمجتمع فى طريق التحول إلى دولة كاملة، أى تحول الدولة المحايدة فى القرن التاسع عشر إلى الدولة الشاملة فى القرن العشرين"(٢٩). والعقبة الممكنة الوحيدة فى نظر شميت أمام الانتصار النهائى للدولة الشاملة هى رواسب التعددية الحزبية فى فترة فايمر(٣٠).

كانت نظرية شميت عن الدولة الشاملة – التى تمثل نبوءة لا تنكر بصفتها تحليلًا للتطورات الرئيسية فى سياسات القرن العشرين – قد وُضِعَتْ قبل استيلاء النازيين على السلطة عام ١٩٣٣. ولقد قيل إن الرأى القانونى الذى أبداه شميت فى مسألة "المساواة فى الفرص" عام ١٩٣٢ (أى الاقتراح بحرمان الأحزاب السياسية التى لا تحترم الدستور من 'فرصة مساوية' لغيرها فى المشاركة السياسية) ربما عَرَّضَتْ مكانته للخطر

فى أعين النخبة النازية الحاكمة. ومهما تكن حقيقة هذه المزاعم[٣١]، فإنها بالقطع لم تمنع الحكومة النازية من استدعاء المفكر الشهير الذى اعتنق مذهبها مؤخرًا إلى وضع مسودة تشريع المساواة فى فرصة الوصول (*Gleichschaltung*) الذى ساءت سمعته فى إبريل ١٩٣٣ . وأبدى شميت تعاونه دون إبطاء[٣٢].

وحاول شميت فى أول عمل يكتبه فى سنوات الحكم النازى وهو **الدولة والحركة والشعب** التوفيق بين نظريته عن الدولة الشاملة وبين أيديولوجية الحزب. والتصور الثلاثى للسيادة الذى يعبر عنه عنوان كتاب شميت الصادر عام ١٩٣٣ يمثل محاولة لجعل تفكيره مسايرًا للواقع الجديد الذى أتت به الاشتراكية القومية. فالصفحات الأولى تسرع بإعلان سقوط دستور ڤـايمر استنادًا إلى قانون التمكين الصادر فى ٢٤ مارس ١٩٣٣ . ومن المفارقات أن ذلك القانون الذى كان يتمتع آنذاك بمكانة قانونية تفيد وجود دكتاتورية تفويضية مؤقتة، أو المنح المحدود لسلطات الطوارئ، كان شميت يرى فيه أساسًا لدكتاتورية سيادية أو دائمة. ويقول شميت إن عجز دستور ڤـايمر عن التمييز بين الصديق وبين العدو يجعله يستحق الفناء. وقد قرر أن يعتبر انتخابات المجلس التشريعى الألمانى فى ٥ مارس ١٩٣٣ التى فاز الاشتراكيون القوميون فيها بنسبة ٤٣,٩ فى المائة من الأصوات بمثابة "استفتاء اعترف الشعب الألمانى فيه بأن أدولف هتلر... الزعيم السياسى للشعب الألمانى"[٣٣] والحجج التى يسوقها شميت هنا، وتأييده السريع للدكتاتورية السيادية لأدولف هتلر، لا تمثل أى تخل على الإطلاق عن مواقفه السابقة، بل تمثل استكمالها المنطقى. وهو يقول فى سياق الإشارة إلى التعددية السياسية التى قدمت نفسها باعتبارها سبب محنة جمهورية ڤـايمر: "لقد نجحت الدولة الألمانية ذات الحزب الواحد، وهو الحزب الاشتراكى القومى... فى قهر خطر تقطيع أوصال ألمانيا من خلال التعددية الحزبية"[٣٤].

ولم تكن المفارقة ضئيلة حين أخفق كتاب **الدولة والحركة والشعب** فى تحقيق النجاح الكامل على الرغم من أن شميت يبدى خضوعه المتزلف للأيديولوجيا النازية فى كل قضية تقريبًا من قضايا هذا الكتاب، إذ امتدح مبدأ الزعامة (*Fuhrerprinzip*) والتجانس العرقى باعتبارهما جوهر شرعية الاشتراكية القومية، وكذلك الحركة بصفة

عامة بسبب حرصها الشديد على "جوهر الشعب الأصيل" (*Volkssubtanz*). ولكن شميت ابتعد عن الأيديولوجية النازية فى موضوع من الموضوعات الرئيسية، إذ إنه حين اعتبر أن الحركة هى الجانب "الدينامى" للتقسيم الثلاثى، وأن الشعب العنصر "السلبى" و"غير السياسى" وحسب، فإنه بذلك أخفق فى منح الشعب المكانة المعادلة التى منحتها له الدعاية الرسمية وغنى عن البيان أن الحديث النازى عن الشعب كان يمثل تظاهرًا باعتناق المذهب الشعبى ويقوم على الخداع الشديد، إذ كانت العصبة الحاكمة تنتفع بالطاقات الشعبية فى تحقيق مزاياها وأهدافها التوسعية. ومع ذلك فإن أمانة شميت فى التصريح بواقع الحال فعليًا أدت إلى النظر بارتياب إلى كتابه[٣٥].

أشرنا من قبل إلى الدرك الأسفل الذى هبط إليه شميت فى تأييده المتسق للدكتاتورية النازية. ولا شك أن أبشع جانب من جوانب تواطؤه مع النظام الحاكم كان النهم الذى ساند به السياسات العنصرية النازية. إذا أسرعت مقالته التى نشرها عام ١٩٣٥ بعنوان "تكوين الحرية" بتأييد التشريع العرقى الذى صدر فى مدينة نورمبرج فى ذلك العام نفسه، وهو الذى يحظر الزواج بين اليهود وغير اليهود من الألمان، وربما كانت أعظم آثامه ما جاء فى مقالة كتبها فى العام التالى بعنوان "العلوم القانونية الألمانية والكفاح ضد الروح اليهودية"، وهى التى نجد فيها تكرار الصيغ النازية المعادية للسامية. ويثير شميت قضية خلافية بشأن انعدام جذور الجنس اليهودى وانخفاض مستوى الذهن اليهودى "غير المنتج والعقيم"[٣٦]. وهو يحث زملاءه من فقهاء القانون على أن يحرصوا، عند الاستشهاد بنصوص كتبها اليهود، على تحديد كون الكاتب "مؤلفًا يهوديًا".

وفى عام ١٩٣٨، كتب شميت دراسة أكاديمية عن الفكر السياسى عند هوبز، فإذا به يسرد دونما داع أسماء سلسلة من رجال القرن التاسع عشر الذى تمكنوا، منذ التحرير، من التسلل إلى داخل الأمة الألمانية وتلويثها، قائلًا إن "شباب أسرة روتشايلد (Rothschild)، وكارل ماركس، وبورنه (Borne) وهاينه (Heine)، ومايربير (Meyerbeer) يتمتعون جميعًا "بمناطق نفوذ وعمل" فى شتى مجالات الحياة الثقافية الألمانية[٣٧]. ويركز شميت فى حديثه على الفقيه القانونى فريدريش جوليوس سطال (Stahl) (الذى يصر شميت على أن يشير إليه باسم "سطال يولصون -Stahl)

(Jolson للإشارة إلى تراثه اليهودى). ويقول شميت إن "شعيرة التعميد المسيحية لم يستخدمها فقط باعتبارها 'بطاقة دخول' إلى 'المجتمع' ولكن أيضًا باعتبارها بطاقة هوية للدخول إلى قداسة دولة ألمانية لا تزال ذات صلابة. وهو يَتَّهِمُ سطال-يولصون، اليهودى الخائن، بأن دفاعه عن المذهب الدستورى، قد أغوى المحافظين البـروسيين "بدخول أرض الأعداء" – أى التفكير الليبرالى – "وفيها انهارت دولة پـروسيا الحربية، فى اختبار الحرب الثقيل الوطأة فى عام ١٩١٨"[٣٨]. وبهذه الطريقة يحاول شميت تقديم أساس تاريخى فكرى سوقى لأسطورة "الطعن من الخلف" التى ساءت سمعتها.

وعلى الرغم من جهود شميت الكريهة فى التودد إلى نظام الحكم الجديد ومداهنته[٣٩] فقد أحس بأن تحالفهما قد يصيبه الفشل واستقال طوعًا من منصبه فى جمعية فقهاء القانون الاشتراكيين القوميين فى نوفـمبر ١٩٣٦. ولكنه احتفظ بمكانه فى الحزب النازى، وكرسى الأستاذية فى كلية الحقوق بجامعة برلين، ومكانه فى مجلس الدولة البروسية ذى الصيت والمهابة حتى انتهت الحرب. وكانت كتاباته بعد عام ١٩٣٦ تدور حول مفهوم "المجال الواسع" (*Grossraum*) وهو صورة 'مقلوبة' من مبدأ مونرو (Monroe) [الذى يحظر على الدول الأوروبية التدخل أو التوسع فى أراضى أية دولة أمريكية، والذى أصدره الرئيس الأمريكى چيمز مونرو فى رسالة إلى الكونجرس عام ١٨٢٣] وكان المفهوم المذكور تبريرًا للتوسع الألمانى الإقليمى شرقا. والحق أن هذه الفكرة لم تكن تزيد عن صورة شبه قانونية للنظرية النازية عن "المجال الحيوى" (*Lebensraum*) [أى الإقليم اللازم للتوسع اقتصاديًا وسياسيًا، وكان هتلر قد استخدمه كناية 'لطيفة' عن نزعته التوسعية].

ويحاول شميت فى كتاباته السياسية فى الثلاثينيات، كما هو متوقع، التراجع عن الأفكار الراديكالية النابعة من موقفه "القرارى" السابق، ويولى المنهج الفكرى أو فلسفة النظام (*Ordnungsdenken*) أولوية بارزة فى دراسته للمفاهيم النظرية. ففى تصديره لطبعة عام ١٩٣٣ من كتاب **اللاهوت السياسى**، مثلاً، يحذر شميت من

المذهب "القرارى" قائلًا إنه يتضمن المخاطرة بالخضوع لمقتضيات اللحظة العارضة، ومن ثم يتجاهل "الوجود الهادئ الذى تتضمنه كل حركة سياسية عظمى". والآن، بدلاً من أن نقرأ عن "القرار الصادر من العدم"، نجد تأكيدًا "للوجود المادى للشعب"، فلم تعد حالة الاستثناء/ الطوارئ هى التى تشغل بال شميت، بل حالة الحياة الطبيعية المتجسدة فى النظام الفاشى القائم. ويمكن النظر إلى هذا الأخير الآن باعتباره يقدم "أساسًا مجسدًا لاتخاذ القرارات" فى عمله، وهكذا فهو يقدم الحل اللازم لمقولة افتقار القرار إلى محتوى، على نحو ما كانت عليه تلك الفكرة من قبل. ولكن هذه الخطوة لا تمثل قطيعة مطلقة مع أعماله السابقة، بل تدل على الوحدة النهائية بين الخيطين المتوازيين فى فكره: خيط 'المذهب القرارى' وخيط 'المنهج الفكرى'، أى إن الحياة العرقية المجسدة الآن للشعب (*Artgleichheit*) تقدم الآن الأساس الوجودى لاتخاذ القرارات، فمثلما كانت تعتبر فى كتاب الدولة والحركة والشعب أساسًا للفصل بين المفاهيم الخاصة بالشعب، أصبحت الآن المرجع فى انتخابات عام مارس ١٩٣٣ التى ألغت دستور جمهورية ڤـايمر وباركت دكتاتورية هتلر السيادية.

كان شميت منذ العشرينيات يعارض الشرعية الصورية معارضة شديدة، ويدعو دائمًا إلى أهمية المعايير السياسية الموضوعية فى إعلان القرارات القانونية. وهكذا فإن الثورة النازية لم تزد، من عدة جوانب، على تمثيل التحقيق الملموس للميول الأساسية فى فكر شميت القانونى والسياسى. وكان شميت يرى أن إحدى الحقائق الجوهرية تتمثل فى أن يؤدى "الفكر الإنسانى ذو الجذور الوجودية الراسخة" بالضرورة إلى مجال يزخر فيه الوجود الإنسانى "بالفوارق العضوية والبيولوجية والشعبية". ويظل هذا صادقًا "ما دام الإنسان، على أعمق مستوى لنوازعه اللاواعية، ولكن أيضًا على مستوى أصغر خلية فى مخه، ثابتًا فى انتمائه الشعبى والعرقى الحقيقى"[٤٠] ومن ثم فقد كان شميت يؤمن إيمانًا عميقًا بأن "جميع الأسئلة والإجابات تتقاطع مع مطلب التجانس [العرقى]، فمن دونه لن تستطيع دولة شاملة يقودها الزعيم أن تعيش يومًا واحدًا"[٤١].

وهكذا فإن القول بأن مدخل شميت "الجاد لقضية علاقات السلطة عمليًا يمكنه أن يقدم التصحيح الناجع للنزعة الأخلاقية اليسارية السائدة" – وهو ما سمعناه منذ عهد قريب (إلى جانب الزعم المفزع بأن "لليسار أن يتعلم ما يفيده من كارل شميت")[٤٢] – قولٌ واهٍ متهافتٌ، فى ضوء التحليل الذى قدمناه آنفًا. ولنتساءل: ألن تتمثل إحدى النتائج الأولية المستخلصة من رحلة شميت الفكرية السياسية فى أن جميع أمثال تلك البحوث النقدية "المتعالية" (على عكس البحوث النقدية "الحلولية") للنماذج السياسية الديموقراطية الليبرالية – أى محاولات "التعالى" من دون "الحفاظ" على هذه التركة الأخلاقية السياسية – تدعو إلى حالات نكوص تاريخية هائلة الأبعاد؟ وكان شميت نفسه مولعًا بتشبيه نفسه ومصيره فى ظل النظام الاشتراكى القومى بمصير "بنيتو شيرينو" (Benito Cereno) بطل الرواية التى تحمل اسمه عنوانًا لها، للمؤلف هرمان ميلـڤـيل (Melville) إذ كان هذا البطل ربانًا لسفينة اضطر، رغم أنفه، إلى تنفيذ أوامر آسريه المجرمين[٤٣]. ولكن، كما حاولنا أن نبين، كانت الروابط المختارة لا يحصى عددها بين الآراء السياسية المحافظة السلطوية عند شميت وبين البرنامج الفاشى للتعالى الشمولى لليبرالية. وفى الحقيقة، كان من الممكن أن تزيد دهشتنا لو أن شميت رفض فعلًا فى عام ١٩٣٣ أن يربط مصيره بمستقبل الحزب الاشتراكى القومى المنتصر. ومن ثم فإن جهوده، بعد انفضاض السامر، لتبرئة نفسه لابد أن تبدو لنا مغرضة وذات غاية شخصية. وأما اختيار أتباع شميت الأمريكيين أن يقبلوا صورة هذه الأحداث التى رسمها لهم الأستاذ، من دون تمحيص أو نقد، فأمر يثير قدرًا معادلًا من القلق.

لا مندوحة لنا عند استقصاء التركة الفكرية لكارل شميت، من السعى لإجراء مقارنة بينه وبين مارتن هايديجر، الذى نعرف الآن أنه حاول فى عام ١٩٣٣ أن يطلب من شميت المشاركة فى "تجمع القوى الروحية" الذى كان قد كتب له التفوق فى ألمانيا قبل ذلك بقليل[٤٤]. وفى هذا الصدد ربما يكون الخطر الأكبر الذى يواجه الاستقبال الأنجلو أمريكى الوشيك لشميت موازيًا لاستقبال هايديجر فى فرنسا بعد الحرب، أى أن يكون استقبالاً مجردًا تمامًا من ظروفه التاريخية. ولما كان تقديم هايديجر فى فرنسا غير

تاريخى على الإطلاق، وكان المؤمنون الفرنسيون بهايديجر يتوهمون أن الحقائق الخالدة للفلسفة (الهايديجرية) لا يمكن أن ترتبط بالوقائع القبيحة لتاريخ العالم، فقد كان عالم الآداب فى فرنسا غير مهيئ إطلاقًا للصدمة التى أحدثها ظهور كتاب فكتور فارياس (Farias) "**هايديجر والنازية**"[٤٥]. وعلى غرار ذلك، فإن أى رد اعتبار معاصر لعمل شميت – سواء من اليسار أو من اليمين – لابد أن يحذر من الوهم غير التاريخى الذى يقول إن المواقف النظرية لشميت يمكن إخراجها ببراءة من السياق التاريخى الاجتماعى الذى نشأت فيه وتطبيقها بلا إشكاليات على الشؤون العالمية المعاصرة. لقد نشأت نظريات شميت فى ساعة محددة من التاريخ الألمانى – أشد ساعاته عارًا – ولابد لجميع المحاولات التى تبذل فى المستقبل لإنصاف هذه التركة الفكرية المثيرة التى خلفها لنا أن تدرج الوعى بهذه الحقائق فى منظورها التحليلى. ومن يفعل غير هذا يجمع بين السذاجة والخيانة الفكرية.

الفصل الخامس

ميرلو - بونتي ومولد الماركسية الفيبرية

أردنا أن نبدأ هذه الدراسة بالمفكر ڤيبر (Weber) لأننا نرى أن الأحداث توشك أن تبرز الجدلية الماركسية، وجهد ڤيبر يحدد الظروف التى تصبح الجدلية التاريخية فى ظلها جادة. لقد فهم بعض الماركسيين هذا وكانوا أفضل الجميع، فعندهم وُضِعَتْ ماركسية صارمة متسقة فكانت، مثل مدخل ڤيبر، نظرية فى الفهم التاريخى، والتعددية، والخيار الإبداعى، وكانت فلسفة تسائل التاريخ. فالابتداء وحده بفكر ڤيبر وبهذه الماركسية الڤيبرية هو الذى يمكننا من فهم مغامرات الجدلية على امتداد السنوات الخمس والثلاثين المنصرمة.

ميرلو - پونتى (Merleau-Ponty) مغامرات الجدلية (١٩٥٥)

يكاد موريس ميرلو-پونتى أن يفقد وجوده فى الفكر الفرنسى المعاصر لسبب لا يعلمه أحد، إذ وضع برنار-هنرى ليڤى (Bernard-Henri Lévi) تاريخًا بانوراميا للحياة الفكرية الفرنسية فى القرن العشرين بعنوان **مغامرات الحرية** (تحول آخر الأمر إلى مسلسل تليفزيونى صغير) يجد المرء فيه صورًا للمفكرين: مالرو، (Malraux) وباريه (Barrés) وأراجون (Aragon) وبريتون (Breton) وكوكتو (Cocteau) وكامى (Camus) وآرون (Aron) ومورياك (Mauriac) وبلانشو (Blanchot) وباتاى (Bataille) وفوكوه (Foucault) وسارتر (Sartre) بطبيعة الحال، وكثير غيرهم، ولكن ميرلو- پونتى (Merleau-Ponty) لا يحظى بهامش واحد. أما ذوو المشاعر السياسية اليمينية فلا شك أنهم لم يغفروا له قط وضع كتابه **المذهب الإنسانى والرعب**، الذى كان يعتبر مناصرًا لستالين، على نطاق واسع. وأما اليساريون فلم يغفروا له أيضًا

كتابته مغامرات الجدلية الكتاب الذى كان يُرَى أحيانًا أنه يمثل تراجعه إلى الليبرالية، وأحيانًا تخليه عن الشأن السياسى وحسب. وأما فى عيون البنيويين وما بعد البنيويين جميعًا – أى تقريبًا فى عيون أى كاتب فرنسى فى الثلاثين عامًا الأخيرة – فقد ظل مرتبطًا بالنموذج الذى عفى عليه الزمن، نموذج "التعبير عن الذات"؛ أى مرتبطًا بنظرة كانت آنذاك متطرفة فى اتباع هيجيل (Hegel) وهوسيرل (Husserl) والوجودية الظاهراتية، وهى النظرة التى كانت مولعة إلى حد بعيد بأوهام "الحضور" المرتبطة "بفلسفات" الذاتية المسماة آنفًا. وعلى الرغم من أن انفصال ميرلو- پونتى عن سارتر بدأ عام ١٩٥٢ واستمر حتى توفى مبكرًا عام ١٩٦١، فإن النجم الفكرى لهذا الفيلسوف ظل وثيق العرى بنجم سارتر: كان ميرلو- پونتى وجوديًا، مصاحبًا لمسيرة الحزب الشيوعى، محررًا مؤسسًا لمجلة الأزمنة الحديثة – وهى صفات يشترك فيها مع صاحبه الشهير وزميله فى كلية المعلمين – ويبدو أن الأجيال اللاحقة التى لا تعرف الصفح أصدرت حكمها عليه استنادًا إلى إنتاجه فى الفترة من ١٩٤٥ – ١٩٥١.

ولكن هذا كله يظلمه، إذ إن الكثير من المشاغل والاهتمامات فى أعماله الأخيرة قد استبقت، فيما يبدو، قضايا ما بعد البنيوية، فنجد على سبيل المثال أن الدراسة التى كتبها ليوتار (Lyotard) عام ١٩٧١ بعنوان **الخطاب، الصورة**، وهى التى يسوق فيها الحجة على أهمية الأشكال البصرية – الرسوم والأشكال والصور – فى تفجير الهيمنة الطاغية للعقل والفكر التحليلى فى الغرب، تبدو أقرب ما تكون إلى تذييل مطول للأفكار التى وضعها ميرلو- پونتى أولًا عن الفن، وتحديدًا المبدأ الجمالى الرائع الذى وضعه أول الأمر فى بعض مقالاته مثل مقال بعنوان "شكوك سيزان" (**المعنى واللامعنى**). ويقول ميرلو- پونتى فى نص يرجع إلى الخمسينيات "أمام وجودنا غير المنقسم، يبدو العالم حقيقيًا: إنه موجود". ويضيف قائلًا "إننا ندرك فيه حقيقة تظهر من خلالنا وتكتنفنا، وليست مما يختزنه ذهننا ويقيده"؛ وهو تشخيص يقول بأولوية وجود "العالم" و"الحقيقة" وسبقهما "للذهن" و"الفكر"، وهى آراء تصطبغ بفكر هايديجر الكلاسيكى (الأخير). ويقول ميرلو- پونتى إن "الفكر النقدى" يعيبه – بسبب تجريده وعدم إحساسه، وموضوعيته – ارتكاب الخطيئة الفكرية التى تتمثل فى قطع

الصلة مع "الأدلة الساذجة للأشياء"[١]. وبهذه النظرات الثاقبة يبدأ ميرلو- پونتى مشروعه لإعادة الفحص المنهجى للعلاقة بين "الفكر" و"العالم"، وهو المشروع الذى سوف يشير إليه باسم "أصل الحقيقة"، وثماره التى ظهرت بعد وفاته تتضمن نصوصًا مثل نثر العالم، ومثل المرئى والخفى، وفيها يلعب "الجسد" الدور البالغ الأهمية، دور القوة الوسيطة، أو "العامل الثالث". وكان هذا المشروع، فى الكثير من جوانبه الرئيسية، يبشر بتقويض [تفكيك] الحقيقية والذاتية و"الحضور"، وهو ما اكتسب مكانة بارزة إلى حد بعيد فى الحياة الفكرية الفرنسية فى العقود التالية.

وأمثال هذه الافتراضات بشأن مسار التطور الفلسفى لميرلو- پونتى وثماره يؤكد صحتها كلود لوفور (Claude Lefort) الذى يقول:

> فى الفترة من ١٩٥٢ - ١٩٥٩ تفرض مهمة جديدة نفسها، ويتحول طابع لغته، إذ يكتشف الأوهام التى وقعت فى شراكها "فلسفات الوعى"... والواقع أن الميتافيزيقا لم تعد، فى سنوات ميرلو- پونتى الأخيرة، الأساس الذى ظهر له صالحًا لإقامة كل أفكاره عليه. فسمح لنفسه بأن يتجاوز حدودها، وقام بإجراء تحقيق فى فكرة الوجود فحطم المكانة السابقة للموضوع وللحقيقة[٢].

* * * * *

(١)

أحيانًا ما يصادف المرء فى تاريخ الفكر الجدلى مفهومًا يتضمن تناقضًا ظاهريًا، فإذا أنعم النظر فيه اكتشف أنه يمثل حلًا من الطراز الأول لعقدة فكرية، مثل حديث كانط عن "المتعة الموضوعية"، فى كتابه النقدى الثالث، ومثل وصف هيجيل للحرية بأنها "النظرة الثاقبة فى الضرورة" فى كتابه **فلسفة التاريخ**. ويصدق هذا على عبارة "ماركسية ڤيبر" (Weber) أو "الماركسية الڤيبرية" التى وضعها ميرلو-پونتى، فى كتابه **مغامرات الجدلية**. إذ نادرًا ما يبدو لنا موقفان فكريان أشدّ تعارضًا من موقفى ماركس وڤيبر. ويكفى أن نستعرض الأسباب التى يقدمانها للتطور الرأسمالى، إذ يرجعه ماركس إلى التراكم البدائى، ويرجعه ڤيبر إلى شرعة الأخلاق البروتستانتية. ومع ذلك فإن مارلو- پونتى لم يكتف برؤية التوافق بين المشروعين النظريين لماركس وڤيبر، بل

كان يرى أن كلا منهما يقدم التصويب التاريخى اللازم للآخر. وكان ميرلو-پونتى يرى أن الفكر الجدلى الذى لا يستفيد من طرائق النقد الذاتى فى "الفهم" يتجمد ويتحول إلى أسوأ صورة من صور الجمود المذهبى النظرى، ولم يكن اعتناق سارتر "للبلشفية المتطرفة" فى كتابه **الشيوعيون والسلام** (١٩٥٢) إلا أحدث نموذج فى صف طويل من المذنبين التاريخيين. وهكذا فإذا نظرنا إلى كتاب **مغامرات الجدلية** من زاوية نظرية المعرفة، وجدنا أنه يحاول تقديم إنقاذ اسمى للميتافيزيقا: أى إن ميرلو-پونتى يحاول أن يجمع بين إضفاء النسبية على الأحكام النظرية المطلقة فى الماركسية وبين إضفاء الراديكالية على نسبية القيم عند ڤيبر. إذ إن إضفاء الشك الڤيبرى وحده هو الذى يستطيع أن يمنع مغامرات الجدلية من أن تنتهى بكوارث فاجعة بشعة مثل "البلشفية المتطرفة". ولن تتاح إمكانية إنقاذ التاريخ من السقوط فى هوة الأحداث العارضة و'اللاعقل' إلا إذا قبلت النسبية الڤيبرية النظرة الماركسية الثاقبة التى تقول إن المجتمع القائم على التشيؤ، والذى تتسم أعماله بالعمى واللاوعى، من خلف ظهور أفراده، مجتمع جائر لا ضمير له. وفى هذا الصدد تظل المادية التاريخية عند ميرلو-پونتى، إلى حد كبير، لازمة لزومًا مطلقًا لعصرنا الحاضر.

ونقطة انطلاق البحث التالى هى الاقتناع بأن كتاب **مغامرات الجدلية** يمثل مناقشة من أهم مناقشات الماركسية فى قرننا الحالى [أى القرن العشرين]، ولكنه لا يصل إلى هذه المكانة إلا فى حدود كونه، على وجه الدقة، غير ماركسى. ومن المحال أن نقدر الأهمية النظرية لكتاب **مغامرات الجدلية** التقدير الكامل إلا إذا نظرنا إليه فى سياق مجموع ما أنجزه ميرلو- پونتى فى حياته، وخصوصًا باعتباره نقدًا ذاتيًا مطولًا لموقفه المبكر من العنف الثورى فى كتابه **المذهب الإنسانى والرعب** (١٩٤٧). وأخيرًا فإنه يتعذر فهم العلاقة الغريبة بين هذين النصين إلا فى إطار فلسفة ميرلو-پونتى المبكرة بصفة عامة، وهى التى تتضح تفاصيلها الكاملة فى كتابه **ظاهريات الإدراك الحسى** (١٩٤٥).

ويختلف مفسرو ميرلو-پونتى حول العلاقة بين السياسة والفلسفة فى **المذهب الإنسانى والرعب**. إذ يقول مارتن چاى مثلًا "إن فلسفة ميرلو-پونتى، بل نظرته

العامة للدنيا، كانت تتسم بالشمول أى بالنظرة الكلية، منذ البداية"[٣]. وانطلاقًا من هذا الرأى يقول إن انتقاله كان يسيرًا من النظرة الكلية الظاهراتية فى فلسفته المبكرة إلى النظرة الكلية السياسية فى المذهب الإنسانى والرعب، حيث تتحول البروليتاريا إلى اللحظة التاريخية الأرخميدية [أى اكتشاف حقيقة مثيرة]، المعصومة من الخطأ، فيما يبدو. وعلى العكس من ذلك ينتهى چيمز ميلر (Miller) إلى نتيجة تعارض ذلك معارضة تامة، إذ يقول إن "مثل هذه النظرة الجوهرية [التى تنسب صفات جوهرية راسخة] إلى البروليتاريا وإلى دورها التاريخى تتناقض مع المرمى الرئيسى لظاهريات الإدراك عند ميرلو-پونتى، بتأكيدها للطابع العرضى للمعنى وانفتاحه"[٤].

ويبدو أن ميلر هو الذى أشار إلى التوتر الشديد الذى يقوم عليه الفكر السياسى المبكر عند ميرلو- پونتى: إذ لا تتفق مع الموقف المعرفى فى ظاهريات الإدراك الحسى، وهو الذى كان مضادًا لتأكيد مبادئ ومطلقات فلسفية أولى. ولكن التبرير لعنف البروليتاريا فى المذهب الإنسانى والرعب، وهو ما يثير قلقنا، كان يستند إلى التأكيد المذكور على وجه الدقة: أى الرهان على البروليتاريا باعتبارها التجسيد المحتمل "للعقل فى التاريخ". فلنحاول بإيجاز إعادة بناء المعضلة السياسية الفلسفية التى نواجهها.

إن كتاب ظاهريات الإدراك الحسى يحاول بجرأة شق طريق آمن بين خطرين مثل صخرة سكيلا ودوامة خاريبديس، لا يكاد ينجو من خطرهما معًا أحد، وهما الموقفان المعرفيان التقليديان أى العقلانية والمذهب التجريبى. وكان ميرلو-پونتى يرى أن المدخلين زائفان ما دام كل منهما يمثل انحيازًا لجانب واحد وحسب. فإذا كانت العقلانية تفضل أن تعتبر الخبرة البشرية مجردة وخالية من الأحشاء، من أجل نقاء الموقف الفكرى، فإن المذهب التجريبى يُقْدِمُ، بأقصى قدر من التواضع، على تخفيض قيمة خصوصية الوجود الإنسانى والهبوط به إلى المستوى الذى يجعله مجرد "شىء بين الأشياء". وكان ميرلو-پونتى، مثل سلفه إدموند هوسيرل (Husserl)، يرى أن المنظورين لا يتسمان بالقدر الكافى من "النظرة السابقة للعلم"، فكلاهما يطمس النقاء الأصيل "للموقف الطبيعى" الذى تستطيع الأشياء من خلاله أن تعرفنا بكيانها قبل أن يصنفها التحليل العقلى. ومن ثم فإن ميرلو-پونتى يتبع هوسيرل ويسعى لإيجاد طريق

ثالث، أو طريق وسط بين هذين الموقفين الفلسفيين المتطرفين. ولكنه يتبين بوضوح متزايد أن الطريق الذى سار فيه هوسيرل – مبدأ "حدس الجوهر" (*Wesenschau*) الظاهراتى – يحافظ فى النهاية على روابط أكثر مما ينبغى مع الأوهام الميتافيزيقية للفلسفة الأولى. ومن ثم فإن ميرلو-پونتى يشارك فى الظاهراتية الوجودية عند هايديجر فى كتاباته الأولى، كما أن كتابات هوسيرل الأخيرة – هوسيرل الذى اكتشف تاريخ الأزمة – هى التى غدت تمثل له هوسيرل "الأصيل"[٥].

ويمكننا أن نرى أوضح صورة لابتعاد ميرلو-پونتى عن هوسيرل واقترابه من هايديجر فى نبذه لغاية العقلانية الفلسفية العتيدة: أى القول بأن المعرفة الإنسانية كلها من الممكن حصرها داخل حدود النظام الفلسفى. ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار أن المطلب الهوسيرلى بجعل الفلسفة "علمًا صارمًا" لا يزيد عن كونه مجرد محاولة "للتفوق على هيجيل بأسلوب هيجيل نفسه"[٦]. وقد تخلى ميرلو-پونتى نفسه عن المنهجيات الفلسفية مفضلًا عليها المذاهب ذات النهاية المفتوحة. ومع ذلك، فإن أهمية فهم علاقته بالتقاليد الفلسفية يوازيها رفضه لا للمثل الأعلى الميتافيزيقى القائل بوجود حقيقة مؤكدة وحسب بل أيضًا تخليه عن فكرة الشفافية المعرفية، أى القول بأن معرفتنا للأشياء يمكن (بأسلوب ما) أن تكون شاملة ومحكمة ونقية. إذ إن طبيعة الذات التى دائمًا ما تتخذ موقفًا معينًا فى اكتساب المعرفة هى التى تسخر من زعم العلم بكل شىء وتوحى بأن القصور هو الأساس المتعالى الحقيقى للمعرفة. ومن هذه الزاوية نجد أن مذهب المنظورية المعرفية عند ميرلو-پونتى، النابع من فكرة الصيغة النمطية (*Gestalt*) عن المجال الظاهراتى، يشارك موقف نيتشه فى جوانب أكثر من الجوانب التى يشارك فيها هوسيرل. ومن ثم فكثيرًا ما يشار إليه باعتباره "فيلسوف الغموض"[٧]. ويعتبر رفض الشفافية المعرفية والانحياز للقصور الوجودى مكاسب وجودية مهمة، إذ إن ما نضحى به من الدقة المنهجية والتعبيرية نسترده بفوائد من حيث الثراء والتنوع الظاهراتى، وهو معنى مصطلح التعدد الوجودى عند ڤيبر. وهكذا، من خلال التواءة غريبة يصبح تأكيد "القصور" قادرًا على اقتناص مجموعة "لا نهاية

لتنوعها" من المعانى والأصداء الوجودية التى لا نستطيع إدراكها بسبب ضروب انغلاق نظريات المعرفة المثالية أو التجريبية التقليدية.

وعلى الرغم من أن إشارات ميرلو- پونتى إلى هوسيرل دائمًا ما تدل على أنه يؤدى واجبه ممتنًا لما استفاده منه، فإنه يرى بوضوح أيضًا أن كتابات هوسيرل قبل الأزمة تظل مدينة للمعسكر العقلانى. ولنا أن نرى، قبل كل شىء، ما يدل على ذلك فى إصرار هوسيرل على وظيفة الوعى "التكوينية" [للمعرفة] ودور "القصد أو العمد" فى ذلك، ما داما يؤكدان فى آخر المطاف الأولوية المعرفية[^٨]. وعلى الرغم من أن شعار المعركة عند الحركة الظاهراتية كان يقول "ارجعوا إلى الأشياء أنفسها"[^٩] فقد تبين ميرلو- پونتى أن مذهب هوسيرل الظاهراتى، على الرغم من المقاصد التى يعبر عنها، يكون فى أشد حالاته اطمئنانًا عندما يعمل على مستوى الذهن أو المادة المفكرة.

وبفضل رفض ميرلو-پونتى رفضًا قاطعًا للأنا المتعالية باعتبارها نقطة انطلاق لا إشكالية فيها للبحوث الفلسفية السليمة، نراه يهجر هوسيرل ويشارك هايدجر موقفه، وهو الذى يرى أن الذاتية تصبح ما يسمى (Dasein) أى الوجود فى العالم أو "الحضور". ويقول ميرلو-پونتى: "ربما يكون أعظم كسب من الظاهراتية توحيدها بين أقصى الذاتية وأقصى الموضوعية فى فكرة العالم أو العقلانية... والقول بوجود عقلانية قول يفيد امتزاج المنظورات، وتأكيد المدركات الحسية بعضها للبعض، وظهور معنى ما". ويضيف قائلًا: "ولأننا فى العالم فإننا محكوم علينا بالمعنى"[^١٠].

وينكر ميرلو-پونتى الأولوية المعرفية للمادة المفكرة، قائلًا إن الجسد مفتاح وجودنا فى العالم، ومواقع أو مواقف منظوراتنا، بل وطاقاتنا نفسها على اكتساب الخبرة والمعنى. ويعتبر الجسد فعلًا ذلك الموقع فى العالم الداخلى الذى يتلاقى فيه الوجود المادى بالوجود الذهنى. وبهذه الصفة فإنه ييسر التغلب المحدد على الثنائية الفلسفية بجميع أشكالها، ويوضح ميرلو-پونتى ذلك قائلاً: إننا نتعلم منه أن كل ذاتية تقع فى مكان محدد أو قل إنها ذاتية مجسدة؛ ومن ثم فإن الجسد، لا البناء العلمى للأنا الخالصة، هو الذى يكشف طرائق ترابطنا فى مواجهة الأشياء والذاتيات (المجسدة) أو النفوس.

ويقول ميرلو- بونتى فى لحظة دالة فى كتابه **ظاهريات الإدراك الحسى** "إن هدفنا الثابت إيضاح الوظيفة الأولية التى نأتى بها بالشىء أو الأداة إلى الوجود، لأنفسنا، أو نجعل ذلك الشىء أو الأداة يشغل مكانًا محددًا، وأن نصف الجسد باعتباره المكان الذى يحدث فيه هذا الاستيلاء"(١١) أى إنه يزعم أن الإدراك الحسى كله، والخبرة والمعرفة جميعًا، تعتمد على وساطة الجسم الذى يمثل إسهامه الفريد فى الحركة الظاهراتية ومجال نظرية المعرفة بصفة عامة(١٢).

ومع ذلك فإن عودة ميرلو-بونتى إلى قضية الجسد لا تعنى إطلاقًا عودته إلى موقف معرفى يجوز وصفه بأنه "فيزيقى" بأى معنى من المعانى، فالواقع – حسبما يوحى به حديثه السابق عن كوننا "محكومًا علينا بالمعنى" باعتبار ذلك المعلم الوجودى الأساسى للكينونة البشرية فى العالم – أن تصور ميرلو-بونتى للعمل الإنسانى يظل مناصرًا بشدة للتفسير ومناهضًا للمذهب الوضعى.

وهكذا نجد أن ميرلو-بونتى، على سبيل المثال، يرخى الزمام لحجته فى أحد سياقات كتابه **ظاهريات الإدراك الحسى** قائلًا إن الجسد ينبغى "ألا يقارن بشىء مادى بل بعمل فنى"(١٣). وهذا صحيح ما دام الجسد، من الزاوية الظاهراتية، لا يمثل "الآخر" المغاير للموقف "الفكرى" الخالص، ولا مجرد الموقع الفسيولوجى لشبكة الوظائف الخاصة بالجهاز العصبى، بل تجميع للمعانى النابعة من الخبرة المعاشة أو همزة الوصل فيما بينها، فهو الوسيط الذى نستخدمه فى إرسال المعنى واستقباله من العالم الذى يكتنفنا والمفترض سلفًا(١٤). فالجسد هو المنشور الزجاجى [الذى يحلل الضوء الأبيض إلى ألوان الطيف] أى إنه الجهاز الوجودى الذى لا يمكن اختزاله، والقادر وحده على إظهار معنى العالم لعيوننا. والجسد يوحى بالتشبيه بالعمل الفنى فى حدود إظهاره لاستحالة التحديد البنائى، من الزاوية الظاهراتية، أى ترابط المبانى الدلالية التى لا تقبل الإثبات المنطقى بالقطع الذى يتميز به النمط الرياضى الهندسى – ولكن بناء الخبرة الإنسانية يقدم، مثل العمل الفنى، معان رمزية فكرية، ولكن بعد أن يجتاز المرء طريقًا غير مباشرة لكيانه الحسى الجسدى: أى الحركة والإدراك بكل تجسيدهما وتنوعهما الوجودى. فالمعنى البشرى والمعنى الجمالى لا يكشفان عن أنفسهما إلا من

خلال الوسيط الأنطولوجي للتجسيد الحي، وهذا هو السبب الذى يجعلهما يقدمان أنفسهما باعتبارهما "تفاعلاً" لا ينضب معينه من المعانى، لا باعتبار أى منهما تتابعًا منطقيًا من القضايا التى تقبل التعبير عنها بصورة نهائية وقاطعة. ونرى هنا أيضًا ذلك الطابع "ذا الغموض المتفرد" للوجود الإنسانى فى العالم الذى يتكشف لنا من وجهة نظر الظاهراتية الجسدية، وأيضًا الأسس الفكرية من وراء رفض ميرلو- پونتى القاطع "لميتافيزيقا اليقين" الأفلاطونية الديكارتية.

وإذن فإن أمامنا لغزًا يتطلب الحل أو التفسير، وهو كيف ينتقل المرء من فلسفة الغموض فى **ظاهريات الإدراك الحسى** إلى التبرير (القائم على إيمان الكاتب بصحة رأيه) لعنف البروليتاريا فى المذهب الإنسانى والرعب الذى يمثل رد ميرلو- پونتى على مذهب 'اللا أدرية' الدينية السياسية عند كوستلر (Koestler). إذ يبدو أن موقف عنف البروليتاريا، القائم على سلسلة من الأفكار اليقينية التاريخية الفلسفية، أى على "شرعة أخلاقية خاصة بالغايات القصوى"، موقف لا يحتمل نقاط غموض كثيرة. فنقاط الغموض لا تهدد بإعاقة شىء سوى المسار الثورى، والثورات، على أية حال، هى "القاطرات التى تحرك التاريخ" (ماركس).

ولكن علينا أن نطرح سؤالاً آخر عن عنف البروليتاريا كما يُرى من عينى ميرلو- پونتى: كيف يقدم كتاب **المذهب الإنسانى والرعب** تبريرًا معياريًا أو تجريبيًّا للعنف البروليتارى؟ هل يريد تبرير عنف البروليتاريا باعتباره مثلًا أعلى أم من الزاوية التاريخية المحضة؟

من الواضح أن المقصد الأولى لميرلو- پونتى فى **المذهب الإنسانى والرعب** – وربما كان هذا مَوْقِعَ أَمْتَنِ أَسَاسٍ تستند إليه حُجَّتُه – يتمثل فى انتقاد كذب البحوث النقدية "البورجوازية" الخاصة بالعنف البروليتارى، إذ إنها تعترض، نفاقًا، على العنف دون قيد أو شرط على أسس أخلاقية. وهنا يتجلى الرياء البورجوازى فى إنكار ما اتسمت به أصوله من سفك للدماء وصراعات فى ١٦٤٠، و١٧٧٦، و١٧٨٩، واستعمار وإمبريالية وما إلى ذلك بسبيل، بل وليست الروابط بين الليبرالية والعنف مقصورة على

الماضى إطلاقًا فى رأى ميرلو- پـونتى، كما أن الليبرالية تتقدم من خلال الإقصاء المنتظم لطبقات اجتماعية وجماعات معينة من الحياة العامة (مثل وصف ماركس للبروليتاريا بأنها طبقة قائمة "داخل المجتمع المدنى ولكنها لا تنتمى إلى المجتمع المدنى"). فأيديها ملوثة مثل أيادى غيرها. وهكذا فإن الأقوال التى تزعم التفوق الأخلاقى وهى تسعى لمصالح ذاتية تتحطم إن نحن أنعمنا النظر فيها، وتقول حجة ميرلو- پـونتى:

> قد يكون نظام الحكم الليبرالى اسميًا قمعيًا فى الواقع. وقد يتمتع نظام حكم يعترف بما يلجأ إليه من العنف بمزيد من روح الإنسانية الأصيلة. والهجوم على الماركسية "بحجج أخلاقية" يعنى تجاهل ما تقوله الماركسية بأقصى درجة من الصدق وما يعتبر سبب نجاحها فى العالم؛ كما يعنى مواصلة التعمية وتفادى المشكلة. وهكذا فلابد لكل مناقشة جادة للشيوعية أن تطرح المشكلة فى ثوبها الشيوعى، أى استنادًا إلى المبادئ لا إلى العلاقات الإنسانية[١٥].

وينتهى إلى القول بأن "نقاء المبادئ [الليبرالية] لا يقتصر على احتمال العنف بل يقتضى وقوعه أيضًا"[١٦]. ومن ثم فإن ميرلو-پـونتى باعتباره مفكرًا أخلاقيًا وسياسيًا يناقض كانط فيما يبدو، مناقضة شديدة ما دامت الصورة التى يرسمها للأوامر القاطعة فى عالم يقوم على الظروف العرضية التى لا ضابط لها ولا رابط من المحال أن تؤدى دورها الفعال، مثل صورة العالم التى يرسمها إرنست بلوخ، إلا إن ساندها مسدس فى يد من يصدر هذه الأوامر[١٧]. ولا يسلك المرء مسلكًا أخلاقيًا بسبب نواياه، فالنوايا لا تكلف المرء شيئًا مثلما يبين البحث النقدى فى الأيديولوجيا، ولكن الحكم على الأفعال يعتمد على عواقبها وآثارها النهائية. ويبين ميرلو- پـونتى أنه واقعى إلى أقصى حد فى فلسفته السياسية. ولما كانت السياسة فى المقام الأول مجالًا لما لا يمكن القطع فيه برأى، وللأحداث العرضية، والمصادفة، فسوف تظل بعيدة عن نقاء المجال الأخلاقى إذ تفصلها عنه فجوة من المحال سدها. وعلى نحو ما قال ڤـيبر يومًا ما، على الذين يرغبون فى راحة ضمائرهم أن يقصدوا مجالاً آخر. وما السياسيون الذين يقولون لنا إن أياديهم نظيفة إلا أسوأ المدافعين والمتسترين على غيرهم.

وهكذا نجد أن ميرلو- پونتى، فى مقال ينتمى إلى الفترة ذاتها، يمتدح ماكيافيلى واصفًا إياه بأنه المُنَظِّرُ السياسى المنتمى إلى العصر الحديث بلا منازع. إذ إن ماكيافيلى لا يغلف قضية السياسة والعنف بطبقة من السكر، ولكنه "يقدمنا إلى المناخ الصحيح للسياسة ويسمح لنا بتقدير قيمة المهمة التى نواجهها إذا كنا نريد أن نأتى إليها بقدر من الحقيقة"(١٨). وتكمن خرافة السياسة القائمة على المبادئ أنها، بسبب ولائها الثابت لدرجة أعلى من الحقيقة، تعجز عن الانشغال بعواقب الأفعال، وهى التى لابد أن تطرح ثمارها فى عالم الدنيا التجريبى. وهذا النمط من السياسة – مثل الحروب الصليبية فى العصور الوسطى – دائمًا ما يثبت فى النهاية ارتكاب أشد حالات الشطط، ويقول ميرلو- پونتى فى النهاية:

إذا كنا نعنى بالمذهب الإنسانى فلسفة سريرة الإنسان التى لا تجد صعوبة من حيث المبدأ فى علاقاته مع غيره، ولا ترى إلا الشفافية فى عمل المجتمع، وتستعيض عن التثقيف السياسى بالنصائح الأخلاقية، فليس ماكيافيلى من أصحاب المذهب الإنسانى. ولكن إن كنا نعنى بالمذهب الإنسانى فلسفة تواجه علاقة الإنسان بالإنسان وبناء حالة مشتركة وتاريخ مشترك بين البشر باعتبار ذلك مشكلة، فإننا لابد أن نقول إن ماكيافيلى وضع بعض الشرائط اللازمة لأى شكل جاد من أشكال المذهب الإنسانى(١٩).

إذن يظل السؤال قائمًا ولابد له من إجابة بأقصى قدر من الوضوح: أى النوعين من المذهب الإنسانى تمثله البلشفية؟ وهل يجد المرء فى البلشفية حملة صليبية جديدة أم شيزار بورچيا [القائد العسكرى الإيطالى فى القرن الخامس عشر الذى وطد المكانة السياسية للبابا]؟

ويتوقف الفرق بين المذهب الإنسانى والرعب وبين مغامرات الجدلية على الإجابة عن هذا السؤال. ففى الكتاب الأول يرى ميرلو- پونتى أن البلشفية شكل من أشكال "المذهب الإنسانى الماكيافيلى"، وانطلاقًا من هذا الافتراض لا يجد صعوبة فى القول بأن الغاية تبرر الوسيلة. فما دامت السياسة مجال صراع، فجميع أشكالها تستخدم وسائل عنف. ولا يواجه المرء على الإطلاق خيارًا أخلاقيًا مبسطًا بين السياسة التى تستخدم العنف والسياسة التى تتحاشاه. ومن ثم فإن جميع الأسئلة الخاصة بالعنف فى السياسة أسئلة تتعلق بدرجة هذا العنف. وربما صح القول بأن السياسة التى تنبذ

العنف من ناحية "المبدأ" (مثل موقف رئيس الوزراء البريطاني تشيمبرلين في ميونيخ) مسؤولة عن إطلاق شر أعظم من السياسة التي تعترف صراحة بمكان العنف الرئيسي في دنيا البشر (وهكذا، فعلى الرغم من الخاتمة الدموية للنزعة الجمهورية المتطرفة في فرنسا عامي ١٧٩٣-١٧٩٤ يمكن القول بأن هذه النزعة "أنقذت الثورة"). ويرى ميرلو- پونتي أن البلشفية على حق ومحصنة ضد جميع الانتقادات الليبرالية ما دامت الغايات التي تجسدها تتفق مع المذهب الإنساني. العنف من حقائق الحياة، ومن ثم فله ما يبرره "في حقبة... يتحطم فيها الأساس التقليدي لأمة من الأمم أو مجتمع من المجتمعات، وحيث... تصبح حرية كل فرد خطرًا فتاكًا للآخرين"[٢٠]. فإذا "كان العنف الذي تمارسه ثوريًا وقادرًا على خلق علاقات إنسانية بين البشر"[٢١] فإن العنف البلشفي مشروع إلى أقصى حد.

ولكن كتاب المذهب الإنساني والرعب ليس على الإطلاق تبريرًا ساذجًا للستالينية. وكان ميرلو- پونتي نفسه واعيًا كل الوعي بأن "الثورة قد توقفت: إنها تحافظ على الجهاز الدكتاتوري وتزيده قوة، في حين أنها تتملص من حرية البروليتاريا في المجالس السوڤييتية وحزبها وتتخلى عن إدارة الدولة بالروح الإنسانية"[٢٢]. والخطأ الذي وقع فيه كوستلر وغيره هو افتراض التماهي بين هذا التجسيد التاريخي الخاص للشيوعية، وبين الشيوعية باعتبارها مبدأً معياريًا. ومن المفارقات في هذا السياق أن ميرلو-پونتي هو الذي يبرز باعتباره عدو المذهب الماكياڤيلي اللدود، إذ ينتقد الحقيقة الواقعة للشيوعية العنيدة الشموس، بمعيار سام يرى في الشيوعية مثلًا أعلى ويتوقع منها الصدق في العمل. والحق أنه يخاطر بقبول المذهب الطوعي عند فيخته الذي يقول إن الحقائق إذا فشلت في إثبات صحة الفكرة، فهذا من سوء حظ الحقائق *(um so schlimmer für die Tatsachen)* وهذه في ذاتها وصفة للبلشفية القصوى:

> السياسة الماركسية رسميًا دكتاتورية وشمولية. ولكنها دكتاتورية رجال يتسمون بأنهم بشر قبل كل شيء، وهي شمولية خاصة بالعمال من شتى الأنواع الذين استعادوا ملكية الدولة ووسائل الإنتاج. ليست دكتاتورية البروليتاريا إرادة عدد قليل من المسؤولين الذين ينفردون بمعرفة أسرار التاريخ، كما يقول هيجيل؛ ولكنها تتبع الحركة التلقائية للبروليتاريا في كل بلد وتعتمد على "غريزة" الجماهير[٢٣].

وقع ميرلو- پـونتى فى شرك (أو أوقع نفسه فى شرك) لحظة تاريخية لا مخرج منها. كيف يتصرف المرء إزاء حقبة "من المستحيل أن يناهض فيها الشيوعية وليس من الممكن أن يكون فيها شيوعيًّا؟"[٢٤] أما سبب استحالة كون المرء شيوعيًّا فقد سبق ذكره: لقد توقفت الثورة. وأما سبب استحالة مناهضة الشيوعية فهو أن المادية التاريخية لاتزال تمثل، فى رأى ميرلو- پـونتى، الإمكانية العملية الوحيدة للتغلب على مظاهر الظلم فى العصر الحالى، أى الأمل الوحيد فى تجاوز التاريخ باعتباره عرضيًّا محضًا، كما يقول ڤيبر (*Sinnlosigkeit*)، وإقامة حكم العقل فى التاريخ، وهو الذى يصبح المذهب الإنسانى بفضله حقيقة واقعة بدلاً من كونه شعارًا ليبراليًّا مبتذلًا. ومع ذلك فعندما يستشهد ميرلو- پـونتى "بالحركة التلقائية للبروليتاريا" و"بغريزة الجماهير" فإن المرء يستشف فى كلامه لا مجرد الرغبة فى تجاوز الطبيعة العرضية للتاريخ بل أيضًا الرغبة فى الهروب من التاريخ وحسب. أى إن المرء يستشف بحثًا عن المطلقات وضمانات من المحال أن توجد فى التاريخ المُعاش، وإن كان يمكن أن توجد فقط فى مكان ما خارج هذه الأرض تسكنه كائنات عاقلة ومن المحال أن نستطيع نحن تحقيقه، كما يشعر المرء برغبة – هيجيلية – لإيقاف مسار الجدلية قبل اللحظة المناسبة: أى أن يعلن النجاح النهائى فى اندماج "الواقع" "بالعقلانى"، والاحتفال بنهاية التاريخ باعتبارها حقيقة واقعة.

وأما ما لم يستطع ميرلو- پـونتى إدراكه فى محاولته إنقاذ البلشفية (باعتبارها معيارًا) من انحطاطها التاريخ الفعلى فهو الدور الذى يلعبه المعيار فى تكوين الواقع نفسه. ولن ينطلى على أحد التمييز بين "دكتاتورية المسؤولين" ودكتاتورية البروليتاريا ("التلقائية"، "الغريزية"). إذ إن السبب الذى يمكن المسؤولين من طلب احتكار السلطة التاريخية والمعرفة يرجع فى جانب منه إلى فلسفة تاريخية تجعل من هذا الاحتكار ممكنًا على وجه الدقة. أى إنه إذا كان من الممكن أن نقول إن البروليتاريا، باعتبارها طبقة، تستطيع ببصيرتها معرفة "سر التاريخ"، فمن المعقول أن تستطيع طليعة تاريخية القبض على زمام السلطة باسم ذلك السر حتى تسرع بتحقيقه، خصوصًا فى الحالات التاريخية التى تبدو البروليتاريا "التجريبية" فيها عازفة عن القيام بدورها العالمى التاريخى الذى ينسبه إليها أصحاب النظريات الثورية. وميرلو- پـونتى يريد أن يرى فى البروليتاريا قوة تتجاوز نفث العقلانية فى التاريخ، أى أن يرى فيها قوة متعالية قادرة

على تطهير التاريخ من طابعه العَرَضى، ومن غموضه. ومن العسير أن نتصور ما يزيد تناقضه عن تناقض هذا الموقف مع كتاباته عن الظاهراتية فى الفترة نفسها.

ومع ذلك فيستطيع المرء أن يتفق مع ما ورد فى المذهب الإنسانى والرعب من انتقاد للبديل الزائف الذى يطرحه كوستلر، أى الاختيار ما بين ممارس 'اليوجا' وبين 'الكوميسار' [رئيس المصلحة الحكومية فى الاتحاد السوفييتى السابق](٢٥). إذ إن كوستلر يقدم إلينا صورة كاريكاتورية عن الماركسية، فهى تعادل أشد الصور سذاجة للمادية التاريخية، حيث نرى الرب 'ملوخ' الذى يمثل الحتمية التاريخية وهو يتغذى مثل الكائنات الطفيلية على جثث الأفراد الأبرياء. وهو يمارس الخداع للمرة الثانية عندما يزعم أن الزهد والانسحاب من التاريخ – وهو موقف ممارس اليوجا – بديل محمود عن الرعب الماركسى. وعلى الرغم من محاولته إنكار أن موقف صاحب اليوجا يكفى بديلاً عن موقف الكوميسار – ما دام موقف صاحب اليوجا الأُخروى يعزز موقف التسامح الذى لا يقبله الضمير إزاء العنف وشرور هذا العالم – فإنه يميل بالقطع إلى موقف المؤمن باليوجا، لأنه لم يجد بدائل قائمة لكيفية تدخل المرء بنجاح فى شئون العالم على نحو ما نراها عليه فى الوقت الراهن. وصاحب اليوجا الذى يصوره كوستلر يتوق إلى بلسم التدين الذى يكتنف كل شىء، وهو شوق يرجع صدى اعتقاده بأن "عصر التنوير قد دمر الإيمان بالبقاء الفردى، والندوب التى تركتها هذه الجراحة لم تندمل إلى الآن. فى كل نفس تحيا فراغ، وعند الجميع عطش عميق"(٢٦). وكوستلر يرى أن التاريخ يمثل الليل الذى يضرب به المثل إذ تبدو فيه جميع الأبقار سوداء، وهو "حكاية يحكيها أبله"، إذ ترتفع فيها الفجوة بين القصد والفعل إلى مستوى العامل الأنطولوجى التراجيدى الثابت.

(٢)

يعتبر التحول فى التوجه النظرى من المذهب الإنسانى والرعب إلى مغامرات الجدلية نتيجة لقيام ميرلو- پونتى بتطبيق "فلسفة الغموض" الواردة فى ظاهريات الإدراك الحسى على تفكيره السياسى. ومع ذلك، فإن إعادة التقييم الجاهدة لتركة المادية

التاريخية التى قام بها فى الفترة من ١٩٤٧ إلى ١٩٥٥ لم تكن على الإطلاق جهدًا نظريًا خالصًا، إذ إن حالات العدوان الشيوعى دون وازع من ضمير فى الحرب الكورية قد أدت إلى تغيير مشاعره تجاه الاتحاد السوفييتى(٢٧). فقد اتضح لعينه منذ تلك اللحظة أن مقولة العدالة العليا التى كانت مجسدة يومًا ما فى المذهب الماركسى لم تكن غير وهم أو خرافة. كانت مراكز القوى عند الطرفين تتساوى فى تطبيق سياسة الواقع العملى فى مجال العلاقات الدولية. ولهذا السبب لم يكن أى الطرفين قادرًا على أن يزعم لنفسه تفوقًا فعلًا على الطرف الآخر.

كان ميرلو- پونتى يواجه العديد من البدائل السياسية. كان يملك أن يهجر السياسة كلها، ولكن ذلك كان سيعنى الاستسلام، بطبيعة الحال، لصورة صاحب اليوجا عند كوستلر. وكان يملك أن يتخلى عن مناصرة جميع الجمعيات الاشتراكية القائمة، مع الإبقاء على الولاء للماركسية باعتبارها نمطًا للمحك المعيارى أو المثل الأعلى التنظيمى، وهو بديل نظر فى اللجوء إليه نظرة جادة ثم رفضه آخر الأمر. أو كان يستطيع أن يتخلى عن البديلين السياسيين المعاصرين (السيئين) (الاتحاد السوفييتى فى مواجهة الولايات المتحدة الأمريكية) ويتخلى فى الوقت نفسه عن تركة المادية التاريخية، مفضلاً عليها نظرية جديدة للتحول السياسى بريئة من الجمود المذهبى ألا وهى "الماركسية الڤيبرية".

وهكذا فإن السؤال الأساسى الذى تطرحه الفلسفة السياسية الأخيرة لميرلو- پونتى يصبح: هل تتمتع الماركسية الڤيبرية بمضمون يمكنه أن يشير فى آخر المطاف إلى ما يتجاوز "مجرد" الليبرالية، وهى الموقف الذى هاجمه هجومًا شديدًا فى المذهب الإنسانى والرعب؟

إنه يستهل كتابه مغامرات الجدلية بتساؤل يقول: ما معنى أن يتكلم المرء عن السياسة فى حقبة أصبحت فيها الليبرالية والمادية التاريخية جميعًا موضع شك؟ أم هل يوجد، بصورة ما، طريق وسط بين "سياسة الفهم" و"سياسة العقل"؛ أى بين سياسة لا تعرف إلا الأمور المنفصلة وتتجنب بصورة صارمة جميع الصور الكلية من ناحية،

وبين سياسة لا تعرف إلا الكليات وترى أن المسائل الفردية الخاصة يمكن اختزالها فى موقف سلبى لابد من التغلب عليه، من ناحية أخرى؟ كان ميرلو- پونتى يرى أن انعدام الثقة فى الليبرالية من نتائج رفضها الفورى "للتركيب" التاريخى [أى الجمع فى الجدلية بين القضية والنقيض] ويرجعه بدلاً من هذا، إلى سلسلة منفصلة الحلقات من الهجمات العشوائية على 'عوارض' الحياة التاريخية. ومن هذا الطريق تتصالح الليبرالية مع عالم تعترف بلسانها أنه ظالم وغير متناغم. وعندما يتحدث ميرلو- پونتى عن الليبرالية يقول "لا بأس فى أن نفعل كل ما فى طوقنا ونترك الباقى للأرباب، ولكن أنى للمرء أن يعرف الحد الذى يقف عنده ما هو ممكن؟"[٢٨] ثم يضيف قائلًا: "إن هذه السياسة التى لا تتسم بالمرونة تؤدى إلى مواجهة مباشرة بين القيمة الخالصة والموقف الواقعى، ومن ثم فلا بد لها أن تستسلم أحيانًا للطرف الأول وأحيانًا للطرف الآخر؛ ولا تملك هذه الأمة الصابرة التى كُتب لها أن تبنى العالم لبنة لبنة، إلا أن تترك العالم على حاله أو أن تدمره" (ص ٥).

ولكن السياسة القائمة على العقل تخضع هى الأخرى لخرافة تتسبب فى ضعف مماثل، إذ إنها تسير وفق العقيدة المهلكة التى تقول بوجود إمكانية لتحقيق نهاية للتاريخ، وهى نهاية للتاريخ من شأنها، فى رأى ميرلو- پونتى أن تعيد البشرية إلى "خمود الطبيعة" أو الموت. ويقول، فى إطار فكر سارتر، إن هذه الفكرة "فكرة التطهير المطلق للتاريخ، أى وجود نظام حكم لا يعانى من القصور الذاتى ولا يتعرض للمصادفات ولا للأخطار، تمثل عكس صورة القلق والعزلة التى نعيش فيها" (ص ٥)[٢٩]. ومع ذلك فنحن نعجب للسرعة التى يدافع بها عن ماركس ضد منتقديه من غلاة البلشفيين قائلًا إن ماركس كان يتكلم عن نهاية مرحلة ما قبل التاريخ لا عن نهاية التاريخ. (ومع ذلك فلا يسع المرء إلا أن يدهش من هذا التمييز، وأن يتساءل قائلًا: ألم يكن الزعم الماركسى الأصلى الواضح عن نهاية "ما قبل التاريخ" هو الذى سَهَّلَ فى الواقع وجود جميع أوهام المستقبل عن نهاية التاريخ نفسه؟) أضف إلى ذلك أنه ما دامت جميع السياسات "تستعصى على إثبات صحتها" – أى تفتقر إلى أسس أو قواعد نهائية – فإن

السياسة الماركسية جديرة بالثناء لأنها "تفهم هذا ولأنها... تفوقت على جميع السياسات الأخرى فى استكشاف هذا التيه"(ص ٦).

ولكن ميرلو- پونتى، فى اللحظة نفسها تقريبًا، يتحدث عن "تصفية الجدلية الثورية" باعتبارها حقيقة بديهية ويرى أن من واجبه إتمام هذه التصفية (ص ٧). ففى عام ١٩٥٥ أصبحت علاقته بالماركسية غامضة. ويبدو أنه لا يستطيع حسم أمره فى مغامرات الجدلية. ومن أشد التناقضات دلالة هنا إقامة التضاد بين تقييم ماركسية لوكاتش وتقييم ماركسية سارتر. ونقول بعبارة مباشرة إنه إذا كانت الأولى، فيما يبدو، لا تأتى بأية أخطاء فالأخيرة لا تستطيع أن تأتى بأى صواب. والذى يدفع المرء إلى الإحساس بالتناقض هنا، بطبيعة الحال، هو أن مسار التطور بين لوكاتش وسارتر يشكل سياق استمرار لا قطيعة، فهو سياق الاستمرار الذى أنشأته الماركسية الغربية[٣٠].

وفيما يلى معضلة ميرلو- پونتى: كيف يتسنى للمرء أن يواصل الجهد لجعل التاريخ مفهومًا بعد أن يرى أن صورة العالم التى كانت تعد بأقصى قدر من النجاح فى هذا الصدد فيما يبدو – أى صورة المادية التاريخية – وقد فعلت ما أثار الشكوك فيها؟ وكانت إجابته تقول، فيما يبدو، إن العقل الجدلى يحتاج إلى بحث نقدى بالمعنى الكانطى، أى بوضع حدود لملكة المعرفة. إذ إن الماركسية قد وضعت فى فلسفة التاريخ الخاصة بها، تأكيدات وضمانات فى عالم تاريخى يتميز أساسًا بالسيولة، وبهذا كانت تحاكى العقائد القديمة المتسمة بالجمود المذهبى. أى إنها انتكست إلى عالم الأساطير. وميرلو- پونتى يقوم بفحص مغامرات الجدلية المذكورة حتى يغدو من الممكن إعادة تكوين العلاقة بين "تفسير" العالم و"تغييره" وبنائها على أساس خالٍ من الأساطير.

وليس من قبيل المصادفة أن يقتنص ميرلو- پونتى عمل ماكس ڤيبر، الكانطى الجديد، فى جهوده لوضع حدود لقدرة الفكر الجدلى النهمة على التركيب [أى الجمع بين القضية ونقيضها]. فإصرار ڤيبر على التكوين الذاتى، قبل كل شىء، للمعنى التاريخى، هو الذى يقدره ميرلو- پونتى أقصى تقدير ويستخدمه فى معارضة الزعم الماركسى التقليدى بأن معنى التاريخ متحقق موضوعيًا وبصورة نهائية. ومن ثم فإن

ڤيبر يؤكد أن المعرفة التاريخية كلها مفترضة ويمكن أن تخطئ وعَرَضِيَّة، وبذلك يقوض ميل الفكر الجدلى إلى صوغ مقولاته عن الحقيقة صوغًا قاطعًا. وهو يصف موقف ڤيبر تجاه المعرفة التاريخية على النحو التالى: "نعرف التاريخ بالطريقة التى يقول كانط إننا نعرف بها الطبيعة، وهو ما يعنى أن فهم المؤرخ، مثل فهم عالم الفيزياء، يشكل حقيقة 'موضوعية' إلى الحد الذى يبنيها به، وبالدرجة التى يُعتبر عندها الموضوعُ مجرد عنصر فى تمثيل مترابط المعنى يمكن تصحيحه وزيادة دقته إلى ما لا نهاية ولكنه من المحال أن يندمج مع الشىء فى ذاته" (ص ٩ – ١٠).

هذا الوصف المستمد من نظرية ڤيبر عن الأنماط المثالية يوحى بأننا لا نجد فى التاريخ، وسط الفيض الذى لا نهاية لتنوع أشكال الحياة التاريخية فيه، إلا ما نضعه فيه نحن الباحثين بأنفسنا، كما يوحى بأن أبنيتنا الفكرية – مثل المفاهيم الأساسية عند ڤيبر – تنتقص من الثروة الكاملة للتاريخ المجسد حتى تفى بأغراضنا العلمية التى نريد تحقيقها. ويوحى كذلك بأن اختيارنا للزاوية التى ننظر منها للصيرورة التاريخية دائمًا ما يخضع لعوامل معينة، إذ يتحكم فيه (ولا أقول يتسبب فيه) موقفى التاريخى فى المكان والزمان الحالى؛ ومن ثم فإن القيم والمعانى التى أنشدها فى بحثى التاريخى لا تتجاوز التاريخ ولا تعتبر موضوعية أبدًا، بل لقد أوحت إلىَّ بها حتمًا قيم موقفى التاريخى المعاصر ومشاكله ومقتضياته.

وتعتبر دعوة ميرلو- پونتى إلى نموذج النمط المثالى عند ڤيبر أول خطوة مهمة على طريق تخليه عن المناهج المادية لكتابة التاريخ والاتجاه نحو الماركسية الـڤيبرية. وإذا أردنا تقدير مدى التغير الجذرى فى تحويل تأكيده من موقف إلى آخر فلنا أن نسأل: ما معنى أن نتصور أن البروليتاريا "نمط مثالى" لا "الحل لأحجية التاريخ" كما يعلن ماركس؟[٣١] نقول بدايةً إنه يعنى أن البروليتاريا – وإن لم نختزل مكانتها فى مجرد بناء ذاتى – من المحال وصفها بعد الآن بأنها تملك الشخصية المؤكدة التى ينسبها ماركس إليها، أى إنها لن تستطيع بعد الآن أن تزعم أنها التجسيد المعيارى والتجريبى معًا للعقل فى التاريخ. وهذا الاستنتاج ينبع مباشرة من التحول من النظرة الهيجيلية إلى النظرة الكانطية للتاريخ، أى رفض فلسفة التاريخ الغائية التى تقول بالأولوية

الوجودية، وقبول صورة افتراضية أو ذات نهاية مفتوحة للتاريخ أو نظرية تاريخية[٣٢].

ولكن ميرلو- پونتى لا يصل إلى حد مساندة نظرية الأنماط المثالية عند ڤيبر بكل ما فيها. فهو يسعى أولًا وقبل كل شىء إلى التغلب على الدلالات النسبية المضمرة فى هذه النظرية. إذ ربما وجدنا فعلًا أسبابًا قوية ومقنعة لاختيارنا النظر إلى التاريخ من عيون البروليتاريا، ومن ثم فإن وجهة نظر البروليتاريا قد تستعصى فى النهاية على الاختزال بحيث تصبح مجرد "موقف قيمى واحد من بين مواقف كثيرة" فى أرض "الأصنام المتقاتلة" عند ڤيبر. ومع ذلك، فإن مثل هذا الرأى سوف يثبت قصوره الشديد عن تقديم الضمان السابق للصحة، على نحو ما جرت عليه العادة فى الفلسفات المادية للتاريخ.

وأما الأسباب التى اجتذبت ميرلو- پونتى إلى النهج الڤيبرى لكتابة التاريخ فهى واضحة: لن تستطيع وجهة نظر أخرى – غير وجهة نظر ڤيبر – أن تنفتح على الثراء والتعدد فى المتغيرات التاريخية، وذلك لأنها تتجنب المناهج التاريخية المحددة سلفًا، وتظل منفتحة على تلاقى المعانى التاريخية بالمصادفة وحسب، مثل الروابط الاختيارية الغريبة بين الشرعة الأخلاقية البروتستانتية والرأسمالية. والاختيارات التى يحددها المرء فى كتابة التاريخ تؤثر بالضرورة فى اختياراته السياسية، ولن يفلح مدخل آخر غير مدخل ڤيبر فى وضع التصور النظرى للتاريخ وفقًا لإمكانيات الحرية: وهو الذى يرى أن النساء والرجال المكافحين فى سبيل المعنى فى التاريخ أحرار فى أن يفشلوا وليس محكومًا عليهم – بتكاليف باهظة لا تحتمل – أن ينجحوا:

> إن غموض الحقائق التاريخية، وتعدد جوانبها، لا يحكم على المعرفة التاريخية إطلاقًا بالانزواء فى ركن المرجح أو المؤقت (كما قال ڤيبر أولاً) بل إنه السبب الحقيقى فى تراكم تراب الحقائق، ويسمح لنا بأن نقرأ فى حقيقة دينية المسودة الأولى لنظام اقتصادى، أو نقرأ فى نظام اقتصادى بعض المواقف التى اتخذت تجاه المطلق (١٨-١٩).

ولا شك أن هذا الثناء على منهجية ڤيبر من حيث تقبلها للغموض يوحى بأن ميرلو- پونتى يدرك اللقاء النظرى المهم بين "فلسفة الغموض" التى كان يؤمن بها من قبل وبين مدخل ڤيبر.

ومع ذلك فإن أمامنا أسئلة لن تستطيع فلسفة الغموض أو سياسة الفهم أن تجيب عنها، وقد تبدو هذه الأسئلة فى بعض الأحيان ذات أهمية حيوية. ويبدو أن ڤيبر نفسه يتأرجح بين طرفين متناقضين. فمن ناحية نجد روابطه المهمة بالمذهب التاريخى الألمانى ومدرسة العلوم والآداب الإنسانية (*Geisteswissenschaften*) (رانكه وديلثى... إلخ Ranke, Dilthey... etc) وهنا يُستعاد تقدير الخصوصية التاريخية على حساب قدرتنا على التقويم والحكم: إذ تبعث الحياة فى المعنى التاريخى فى صورة "أفراد" تاريخيين متفردين ولا نظير لهم، والجميع "متساوون فى القرب من الله". والحتمية التاريخية يُضَحَّى بها فى مذبح العرضية التاريخية باعتبارها النمط الهيجيلى "للّانهائى السيئ"[٣٣]. وفى النهاية، ما دمنا نرفض أن نصدر أحكامًا على التاريخ، فإننا ننتهى بتأكيد مساره وحسب.

ومن ناحية أخرى نجد أمامنا ڤيبر الذى يبحث فى مقولة القيمة العالمية للغرب والذى تشغله قضايا منطق النمو والتطور الاجتماعى. وهنا لا يتردد ڤيبر فى الاعتراف بأن توجهنا إلى الماضى مستمد حتمًا من توجهات القيمة لدينا فى الحاضر. ومن ثم ففى **المقالات المجموعة عن علم الاجتماع الخاص بأديان العالم** يثير مشكلة تقول لماذا نشأت الرأسمالية فى الغرب، ولنا أن نضيف "فى الغرب الرأسمالى"، الذى أصبح فى زمن الأزمة، على نحو ما توحى به أطروحة "القفص الحديدى". إذ إن عملية اختيار القيمة، فى إطار البحث التاريخى، تعتمد على وجهة النظر التاريخية للباحث، أى موقفه الخاص، لا من "الحال كما كان عليه فى الحقيقة" (*wie es eigentlich gewesen ist*).

وإذن فلنا أن نقول إن منهج كتابة التاريخ عند ڤيبر يبنى بحذق طريقًا مثمرًا ما بين طرفين عقيمين: "فالدرب الذى ينشده يمر على وجه الدقة بين التاريخ باعتباره سلسلة من الحقائق المنفصلة وبين غطرسة الفلسفة التى تزعم أنها أدرجت الماضى فى مقولاتها والتى تختزله فيما نراه فيه. والذى يعارضه فى هذا وذاك هو اهتمامنا بالماضى: فهو ينتمى إلينا مثلما ننتمى إليه" (ص ١٩-٢٠).

وترجع مزية القراءة الظاهراتية لـڤـيبر عند ميرلو- پـونتى أنها، على عكس المنهج الظاهراتى عند هيجيل، لا تنتهى إلى معرفة مطلقة. أى إنها ليست مذهبًا مغلقًا. بل إنها تعترف أن جميع المحاولات الفلسفية لتحديد حل نهائى لمشكلات العرضية الإنسانية ترغب سرًّا فى نهاية للتاريخ. وبهذه الصفة فهى تسعى إلى الطمس الكامل لما هو إنسانى بصفة خاصة لا إلى تحريره، ولو كانت للتاريخ غاية باطنة لكانت تكمن لا فى القضاء على التعدد والتنوع الإنسانى بل فى إزالة العقبات من سبل انتشارهما. فعلى عكس مايقول به ڤـيكو (Vico) وماركس، نجد هنا أن البحث عن صور قاطعة وبريئة من الغموض للمعرفة بحثٌ تتسم به دراسة العالم الطبيعى لا العالم الاجتماعى. فالطبيعة هى المجال الذى ننشد فيه الأسباب وضروب الانتظام التى لا تتغير، فى حين أن المجتمع هو مجال ظلال القيم والمعانى الخلافية. والواقع أن أطروحة ڤـيبر عن "العواقب غير المقصودة" – ومن المفارقات أن ينشأ "القفص الحديدى" للعقلانية البورجوازية من شرعة أخلاقية دينية – هى التى تذكرنا بأنَّ تَوَقُّعَ نتائج معينة من دراسة التاريخ تماثل النتائج التى نحصل عليها بحقٍّ من العالم الطبيعى تَوَقُّعٌ لا جدوى منه وغير مناسب بطبيعته. ويقول ميرلو- پـونتى "إن الحل التاريخى للمشكلة الإنسانية، أى نهاية التاريخ، لا يمكن تصوره إلا إذا كانت الإنسانية شيئًا نستطيع معرفته، أى إذا كانت المعرفة داخل إطار هذه المشكلة يمكن أن تشمل الوجود كله وأن تصل إلى حالة تتضمن كل ما كانت عليه الإنسانية وكل ما يمكن أن تكون عليه يومًا ما" (ص ٢٢-٢٣). ونجد هنا أن اللجوء إلى نظرية معرفة تقوم على الغموض يشتبك مع الدلالات المترتبة على كتابات ڤـيبر نفسه، وأهمها فكرة العواقب غير المقصودة. ومن ثم فإن "نقد العقل التاريخى" الذى وضعه ڤـيبر هو الذى يصبح أمرًا لا غنى عنه لا فى الدراسات التاريخية كلها فى المستقبل، بل أيضًا فى جميع الأفعال السياسية وأما العواقب الأخلاقية والسياسية المترتبة على مدخل ڤـيبر للتاريخ فلقد صادفه التوفيق فعبر عنها بإيجاز على النحو التالى:

> كتب على حقبة ثقافية ذاقت طعم شجرة المعرفة أن تعلم أننا لا نستطيع تفسير معنى الأحداث العالمية بغض النظر عن كيفية دراستنا الكاملة لها. بل يجب علينا الاستعداد لخلقها بأنفسنا وأن نعلم أن الآراء العالمية من المحال أن تكون ثمرة لمعرفة الحقائق.

وهكذا فإن أرفع المثل العليا، وأقصد ما يؤثر فينا أقوى تأثير، لن تكتسب صحتها إلا من خلال مقارعتها بالمثل العليا للآخرين، وهى مقدسة عندهم مثلما تعتبر مثلنا العليا مقدسة عندنا(٣٤).

وفى هذه اللحظة من التحليل يدق جرس الإنذار، معلنًا الإشكاليات المترتبة على منهج كتابة التاريخ والشرعة الأخلاقية عند ڤيبر، إذ تتعثر رؤية ڤيبر للتاريخ فتصبح موقف تشاؤم رواقى، موقف دعوة إلى السكون والسلبية. إذ إننا ما إن نرفع افتراض عجزنا عن تفسير معنى الأحداث العالمية إلى مستوى العامل الأنطولوجى الثابت، حتى يبدو أن التاريخ محكوم عليه سلفًا بألا يكون له معنى موضوعى، أو بالعماء، كما يصبح عدم الجدوى الراسخ فى هذا المفهوم، أى عدم جدوى التدخل فى التاريخ طلبًا "لغايات عقلانية" فى عداد القضايا البديهية. ومن المحبط أيضًا أن وجهة النظر الأخلاقية الڤيبرية – وهى فى جوهرها 'قرارية' – لا تترك لنا أساسًا موضوعيًا يمكن للمرء أن يبنى عليه نُصْرَةً للغايات العقلانية. وبدلًا من ذلك يواجه المرء تعددًا لخيارات من القيم التى تستحيل المصالحة بينها. وعلى الرغم من أن ڤيبر يقول إن المرء يحدد خيارات قيمه بروح المسؤولية، غير غافل إطلاقًا عن عواقب أفعاله، فإن خيارات القيم المذكورة تصبح فى نهاية المطاف قضايا تتعلق بما يعتقده المرء أو يفضله.

وهنا تكمن جوانب القصور الراسخة فى "فلسفة الفهم" التى وضعها ڤيبر وساندها ميرلو- پونتى. إذ إن ميرلو- پونتى يود إقامة التضاد بين "الليبرالية البطولية" عند ڤيبر – وهى التى تتيح مساحة، فى ظروف تنبئ عن تحمل المسؤولية، "لشرعة الغايات القصوى" – وبين الليبرالية التقليدية. فأما الأخيرة فتظل راضية عن نفسها ومقتنعة بأن الاعتدال فى السلوك وعلاج العلل الاجتماعية علةً علةً يمثل كل ما يستطيع المرء أن يفعله، فلقد أراحت ضميرها، أو قل إن ذلك ما تعتقده.

وأما الليبرالية الڤيبرية فقد أصبحت تمارس النقد الذاتى وكسرت بذلك طوق عزلتها. إنها تدرك أن موقف الليبرالية لن يكون مقبولاً إلا فى ظل ظروف تاريخية معينة، أو ظروف الحياة السياسية والاجتماعية الطبيعية. ومع ذلك، ففى الفترات التاريخية الدقيقة، مثل فترات الانتقال التاريخى الهائل، يصبح من الواجب أخلاقيًا أن يتسم المرء بدرجة أكبر من العزم أو الالتزام العملى.

ما موقف ميرلو- پونتى إذن مما يمكن أن ينشأ عن "سياسة الفهم" من اتجاهات للتهدئة؟ لا شك أن الرفض الصارم لاعتبار نهاية التاريخ غاية مرجوة – أو يمكن تحقيقها – يجعل من موقف "الفهم" تصحيحًا مهمًا للنوازع "التركيبية" للعقل الجدلى – ومع ذلك فإن رفضها المبالغ فيه للشمولية التاريخية يجعل سياسة الفهم تبدو راغبة فى الرضى عن الحقائق السيئة فى اللحظة الحاضرة والمكان الحاضر. ويظل السؤال الذى يعود ليشغل كتاب ميرلو- پونتى عن الجدلية قائمًا: هل الماركسية الـڤـيبرية، فى آخر المطاف، موقف يمكنه أن يتجاوز مجرد الليبرالية؟

ولكن ربما يكون هذا السؤال نفسه سؤالاً زائفًا أو ذا صياغة منحازة. وربما يفصح عن – أو يستدعى – وهو أسوأ – معارضة زائفة، أى معارضة لن يكون لها معنى إلا من خلال وجهة نظر "السياسة القائمة على العقل". والسؤال الأساسى الذى يطرحه ميرلو- پونتى فى مغامرات الجدلية يشير إلى أنه لا مندوحة عن إرغام الماركسية على اتخاذ صبغة ڤـيبرية حتى تُمنع من التكلس واتخاذ صفة الجمود المذهبى، ويقول ذلك السؤال: "إذا لم يكن للتاريخ مجرى مثل النهر، ولكن له معنى؛ وإذا لم يكن يعلمنا حقيقة ما بل أن نتجنب بعض الأخطاء؛ وإذا لم تكن ممارسته مستقاة من فلسفة جامدة للتاريخ" إذن فما المعنى الواقعى للحديث عن تجاوز وجهة نظر الفهم؟ إن مثل هذا التجاوز، بالحق، لا يثبت إلا النكوص إلى الأساطير التى اتخذت اسمًا آخر. وفى ضوء هذه النتائج نجد أن نصيحة ڤـيبر لنا بأن نقيم اختيارنا للغايات القصوى على شرعة الإحساس بالمسؤولية نصيحة تكفل لنا سداد الرأى.

ويرفض ميرلو- پونتى فى الوقت نفسه أن يقنع بالليبرالية الـڤـيبرية وموقف التشاؤم الرواقى الذى يعتبر بصمتها المميزة. وهو يدرك أن تجسيد الموقف النظرى للفهم يعتبر ذريعة لتجنب العمل التاريخى الفعال. فالفهم لن ينجو أبدا من الاشتباه فى أنه يدعم فى السر الاتجاهات التصالحية، كما أن خوفه من الشمولية التاريخية الأبدية يجعله يخاطر بقبول الحالة القائمة للأشياء. وليس من الصحيح، كما يزعم 'القراريون' الأخلاقيون، أن الخيارات الأخلاقية يمكن الحكم عليها صوريًا أو جماليًا. بل وليس من الصحيح أيضًا، على نحو ما يقول ڤـيبر أحيانًا، أن اختيارنا للغايات القصوى لا يقبل

التحكيم العقلى. والمؤكد أن خياراتنا دائمًا عسيرة، وهى لا تتمتع بالطابع البديهى الذى تقول لنا السياسة القائمة على العقل بأنها تتمتع به. ولكن ربما جاز لنا أن ننسب ما يلى إلى الفلسفة المذكورة: من الممكن أحيانًا أن نميز بين قوى التحرر التاريخى العظمى وبين قوى القمع التاريخى. وفى تلك الحالات تكون القوى الأولى جديرة بالالتزام السياسى دون قيد أو شرط. أما إذا كانت النسبية الأخلاقية واللاأدرية التاريخية الخاصة بالفهم قادرتين على إبداء مثل هذا الالتزام دون تردد فمسألة لم تحسم بعد.

والبحث النقدى الذى أجراه ميرلو- پونتى فى نظرية الفهم الڤيبرية يتبع هذا المنهج على وجه الدقة، قائلاً إن النسبية نفسها تحتاج إلى معاملة نسبية، أى إن ڤيبر يرفع مكانة النسبية إلى مستوى الحالة الأنطولوجية، إذ يقول ميرلو- پونتى:

إنه دائمًا ما يرى أن حلقة الحاضر والماضى، وتمثيلنا للتاريخ وحقيقته، حلقة مفرغة. ولا يزال خاضعًا لسيطرة الفكرة التى تقول إن الحقيقة لا شروط لها ولا وجهة نظر. وبالمقارنة بهذه المعرفة المطلقة، هذه النظرية الخالصة، تهبط مكانة معرفتنا التقدمية إلى مرتبة الرأى، أى المظهر البسيط – أفلا يمكن أن يؤدى نقد أكبر راديكالية، والإدراك غير المقيد للتاريخ باعتباره مجالاً فريدًا لأخطائنا، وكذلك لتصويباتنا، إلى تمكيننا من استعادة أحد المطلقات من داخل ما هو نسبى؟ (ص ٣١)

فى العبارة الأخيرة – "استعادة أحد المطلقات من داخل ما هو نسبى" – يظهر العنصر الماركسى فى عقيدة ميرلو- پونتى الماركسية الڤيبرية بكل قوة. وليس من قبيل المصادفات أن يعود هذا العنصر إلى الظهور فى سياق مناقشته للكتاب الماركسى الهيجيلى الكلاسيكى الذى وضعه لوكاتش بعنوان **التاريخ والوعى الطبقى**. ففى عينى ميرلو- پونتى يجسد هذا الكتاب جميع مزايا السياسة القائمة على العقل، مع بقائه خاليًا من ضروب الجمود المذهبى. وهو يحقق هذا الإنجاز بالكف عن تصور مشكلة الحرية الإنسانية بأشكال موضوعية – فذلك منطق لا يناسب إلا الجماد – ولكن من حيث طاقات وعى الإنسان وإرادته باعتبارهما مقيدين بمعايير الظروف الاجتماعية المحددة التى تتميز رغم ذلك بالسيولة وقابلية التشكل. ومن هذه الزاوية نجد أن لوكاتش، بتأكيده لقوة "التشكيل الذاتى" للتاريخ، قد استعاد الجدلية من رواسبها فى الطبيعة،

وفى الأشياء، وجعلها تصلح لتحقيق غايات التحرير مرة أخرى. ومن هذه الزاوية أيضًا، وعلى الرغم من بقايا المثالية الواضحة فى تصوره للبروليتاريا باعتبارها "نموذج التماهى بين الذات والموضوع فى التاريخ" فإنه يعاتب أستاذه السابق فى هايدلبرج بتقديم صورة محتملة للتحرر الإنسانى ظلت محجوبة عن أعين الناظرين من الموقف القيمى للزهد على مستوى العالم الداخلى الذى أصابته لوثة أى القفص الحديدى للعقلانية الرأسمالية. ويستند ميرلو- پونتى إلى هذه الحقيقة فى سعيه للإشارة إلى أوجه القصور المحتملة فى الفهم، خشية أن يتحول إلى "وسادة للكسل الفكرى الذى يسرى عن نفسه بفكرة الانتهاء من إثبات كل شىء وتنحيته"[٣٥].

وقد يكون ميرلو- پونتى آخر من ينكر أن الجدلية تعرضت لانقلابات خطيرة كادت تفتك بها فى القرن العشرين، على نحو ما يتضح من انتقاداته للينين وتروتسكى وسارتر. ومع ذلك فإن فهم الجدلية الذى يتركه لنا لا يوحى بأدنى استسلام، بل إنه ينتهى إلى أن يقول "وإذن فإن ما عفى عليه الزمن ليس الجدلية بل التظاهر بإنهائها فى نهاية التاريخ، فى ثورة دائمة، أو فى نظام حكم أدى خلافه مع ذاته إلى أن غدا لا يحتاج إلى من يختلف معه من خارجه، بل لم يعد لديه شىء خارجه" (ص ٢٠٦). ولقد حققت الأيام ما يقوله من عدة جوانب كأنها أدلى بنبوءة صادقة.

الفصل السادس

سارتر وهايديجر وإمكان فهم التاريخ

إذا كان صحيحًا، كما يخشى، أنه أصبح "مؤسسة"، فلقد كان مؤسسة وجدَ الضميرُ والحقيقةُ ملجأً لهما فيها.

هيربرت ماركوزه،
تذييل لمقالة "وجودية سارتر" (١٩٦٥)

يبدو من الإنصاف، بعد أن ابتعدنا مسافة معقولة عن الخلاف المضطرب حول مشاركة هايديجر فى أنشطة الحزب الاشتراكى القومى [النازى]، أن نقدم تلخيصًا يتكون من أربع نتائج(١):

(١) من يقلْ إن كتاب هايديجر الأعظم الوجود والزمن (١٩٢٧) "لم يعد مؤهلًا" للدرس بسبب أخطاء المؤلف السياسية التى ارتكبها بعد كتابته بست سنوات تقريبًا، يُدَنِّسْ "حب الحكمة" الذى يغذو روح كل بحث فلسفى أصيل.

(٢) ومع ذلك فلابد للمرء فى الوقت نفسه أن يستنطق الحقيقة – وهى فعلًا "حقيقة" ترغمنا على التمهل والتفكير – إذ تقول إن هايديجر كان يفهم التزامه السياسى فى أوائل الثلاثينيات باعتباره نقلًا "أصيلاً" للأنطولوجيا الأساسية التى رسم خطوطها العريضة فى كتابه الوجود والزمن إلى مستوى "الحياة الحقيقية" أى إن ذلك كان يعنى تحقيقًا للأصالة. وإذا كان هذا النقل الخاص من الأنطولوجيا إلى العالم الواقعى لا يستنفد الجوهر الفلسفى للفلسفة الوجودية الهايديجرية، فإنه يوحى قطعًا بأن علينا أن نفحص بالتفصيل أوجه القصور النظرية الأساسية فى أعمال هايديجر المبكرة، التى سهلت (أو على الأقل لم تمنع) حدوث ذلك التحقيق التاريخى الفاسد للمادة الفلسفية.

(٣) اعتبارًا من سلسلة محاضراته عام ١٩٢٩ بعنوان 'المبادئ الأساسية للميتافيزيقا'، لم يعد التيار الرئيسى للأنطولوجيا يمثل الفلسفة الأولى بمفهومها الأصلى، بل أصبح يقدم فى الوقت نفسه 'رؤية للعالم'. أى إن تأملات هايدجر اللاحقة فى 'تاريخ الوجود' أصبحت ترتبط ارتباطًا وثيق العرى بسلسلة جارية من التأملات فى العصر الحاضر باعتباره حقبة يُعَرِّفها فى المقام الأول بالانتماء إلى فئة "ما تخلى الوجود عنه". ومنذ هذه اللحظة، تبرز المشاغل الدنيوية بوضوح - والتى تجمع بين التحقيق الواقعى والتاريخى، والتى كان معظمها مضمرًا فى العمل العظيم الذى كتبه عام ١٩٢٧ - فتحتل موقعًا رئيسيًا فى فكره.

(٤) كان هايدجر ينظر أول الأمر إلى الاشتراكية القومية فى إطار فكر نيتشه باعتبارها حركة أصيلة تحقق قهر العدمية الأوروبية، أى باعتبارها ردًا تاريخيًا راديكاليًا على "تدهور الغرب". وعلى الرغم من أن خيبة أمله فى الممارسة الفعلية للحركة ترجع إلى عام ١٩٣٦ تقريبًا، فإنه استمر حتى آخر حياته (كما يصرح فى الصفحات الأخيرة من كتابه مقدمة للميتافيزيقا) مؤمنًا "بالحقيقة الباطنة للاشتراكية القومية وعظمتها" أى عندما تُفهم الحركة من موقع النظر الأعلى "لتاريخ الوجود".

وهذا المنظور الذى عرضته عاليه، وأقترح أن يصبح الإطار اللازم لأى تفسير لهايدجر فى المستقبل، منظور يؤكد صحته أعظم باحث متخصص فى هايدجر فى ألمانيا، وهو أوتو پوجيلر (Otto Poggeler)، الذى يقول "ألم يكن التوجه المحدد لفكر هايدجر هو الذى أوقعه - لا بمصادفة بحتة - فى موقع قريب من الاشتراكية القومية، من دون أن يخرج حقًا فى يوم من الأيام من هذا الموقع القريب؟"[٢]

وملاحظة پوجيلر الختامية زاخرة بالإيحاءات، باعثة على القلق، كما أنها أشد ما يجدر بالفحص. إذ ما معنى قوله إن هايدجر لم يخرج قط من اقترابه الأول من الاشتراكية القومية؟ لا يمكن أن يعنى ذلك، فى آخر المطاف، إلا أن هايدجر لم يتخل تمامًا قط عن عادات فكرية معينة وأن هذه العادات الفكرية كانت من وراء اقتناعه الوهمى بأن الاشتراكية القومية تمثل "قوة الإنقاذ" (*das Rettende* بعبارة هولدرلين)

التى كان الغرب يشتاق إليها فى عصر "التخلى الكامل للأرباب عنه (*Gottesverlassenheit*). وإذا شئنا تأكيدًا خارجيًا لهذه الحقيقة فربما كان لنا أن نشير إلى إصراره على رفض الإعلان عن تخليه عن ولائه للنازية بعد الحرب، أو أن نشير، حسبما أشير مرارًا، إلى رفضه أن ينطق بكلمة ندم واحدة على الجرائم التى ارتكبها النظام ضد الإنسانية، وهو النظام الذى كان يسانده أشد مساندة يومًا ما. وهكذا كان هايديجر يستطيع أن يتكلم بضمير مطمئن فى عام ١٩٤٢ عن "المثال التاريخى الفريد للاشتراكية القومية"(٣).

ولكن هذه "التأكيدات الخارجية" فى الحقيقة – التى تمثل الظاهر المثير "لفضيحة هايديجر" – أبعد ما يكون عن صلب القضية حيث نرى عادة فلسفية طال أجلها ومنعت هايديجر من الخروج تمامًا من ذلك "الموقع القريب" المصيرى الذى يتحدث عنه پوجيلر. ومن المفاتيح المهمة التى يمكن أن تعيننا على تحديد العادات الفكرية المريبة المشار إليها، مفتاح يقدمه كارل ياسپرز، (Karl Jaspers) الذى قال ذات مرة إن "طريقة تفكير هايديجر فى جوهرها غير حرة، ودكتاتورية، وعاجزة عن التواصل [*communikationslos*]." وينتهى ياسپرز من هذا إلى أن "طريقة هايديجر فى الكلام وأفعاله ترتبط ارتباطًا معينًا بالاشتراكية القومية؛ فهذه وحدها هى التى تجعل 'خطأه' مفهومًا"(٤). ولكن إذا كان تشخيص ياسپرز صحيحًا فلم تقع أية 'أخطاء'.

سوف نحتاج إلى العودة فى مرحلة لاحقة من بحثنا، وبشىء من التفصيل، إلى النظرات الموحية عند پوجيلر وياسپرز بشأن فلسفة هايديجر الأخيرة التى لا يبدى فيها التوبة، وأما الآن فإن هذه الملاحظات – ولا شك أنها افتراضية وغير قاطعة – توحى بعواقب مهمة بشأن استقبال عمل هايديجر فى فرنسا بعد الحرب، إذ كان يغلب على ذلك الاستقبال أساسًا رفض هايديجر "الوجودى" مؤلف الوجود والزمن، أى فى تلك المرحلة من تطور هايديجر التى ارتبط فيها باسم چان پول سارتر، والاحتفاء بهايديجر ناقد الميتافيزيقا: أى هايديجر الذى كتب عام ١٩٤٧ "رسالة عن المذهب الإنسانى" وما يتصل بها من كتابات. والحق أن البحوث النقدية فى "الإحالة إلى خارج النص"، وفى الرابطة الأصيلة التى لا تنفصم عراها بين "العقل" و"السلطة"، وهى

التى أصبحت مَعْلَمًا مهيمنًا من معالم الثقافة الفلسفية الفرنسية منذ أواخر الستينيات، يكاد يصعب تصورها فى غيبة تأثير هايدجر كناقد للميتافيزيقا.

وإذا أعدنا فحص الدروب الفلسفية المختلفة التى سار فيها هايدجر وسارتر بعد الحرب فسوف نجد ما يطعن فى صحة استقبال عمل هايدجر ويدل على انحيازه. وهكذا فإن إعادة تقييم الرابطة بين سارتر وهايدجر لابد أن تطعن فى صحة الفكرة الشائعة التى تقول إن مؤلف "رسالة عن المذهب الإنسانى" لا مؤلف **الوجود والزمن** هو الذى يمثل "هايدجر الأصيل" بصورة ما. ولا تكمن قيمة إعادة الفحص فى كونها إيضاحًا نظريًّا أو "تاريخًا فكريًّا". بل إننا نسعى فى إعادة تقييم المقولات الفلسفية الأساسية التى أصبحت نموذجًا فكريًّا مهيمنًا إلى أن نشرح (بروح شبه كانطية) الحدود النظرية المسكوت عنها فى ذلك النموذج، وبذلك نحدد النقطة التى يصبح عندها هذا الإطار المرجعى غير صالح لأغراض الخطاب الفكرى النقدى.

وهكذا، فإذا كانت شكوكنا المبدئية التى تساندها ملاحظات پوجيلر وياسپرز صحيحة، كان ذلك مدعاة إلى إعادة تقييم شاملة للنموذج "الميتافيزيقى النقدى" المهيمن، الذى استُقبل من خلاله عمل هايدجر فى فرنسا. وعلى العكس من ذلك، يمكن لهذا المدخل أن يعنى أن إخلاص سارتر (المشروط) لفكر "هايدجر الوجودى" يمثل دربًا نظريًّا يعدنا بفوائد أكبر قطعًا فى محاولتنا فهم المعضلات التاريخية والعملية فى الحياة الاجتماعية فى القرن العشرين.

* * * * *

نعرف أن خبرة الحرب، فى حالتى هايدجر وسارتر، فرضت إعادة النظر فى بعض المقولات الفلسفية الأساسية. ومن هذه الزاوية كان طريقا تطورهما متوازيين توازيًا سطحيًّا. كما يمتد التوازى أيضًا إلى مجال موضوعى بالغ الأهمية، إذ كانت لخبرة الحرب نتائج أخرى (وإن كانت إعادة التقييم فى حالة هايدجر مرتبطة ارتباطًا ضيقًا باللقاء مع الاشتراكية القومية) فلقد اضطر المفكران إلى إعادة فحص نقاط انطلاقهما المعرفية المبدئية شبه الذاتية ومدى كفايتها، وكانت هذه فى حالة هايدجر هى الحاضر (*Dasein*)

وفى حالة سارتر الوعى أو (*Pour-soi*). وباختصار أدت الحرب إلى أن أحس المفكران إحساسًا مباشرًا بثقل التاريخ باعتباره قدرًا؛ وكان من نتائج هذه الخبرة أن أصبح اتخاذ موقف "فلسفة أولى" خارج التاريخ – فى صورة "أنطولوجيا ظاهراتية" ممثلة لما بعد هوسيرل – أمرًا يصعب بوضوح قبوله. فأما النتائج التى خرج بها هايديجر من هذه الخبرات فلابد أن تبدو – عند استرجاعها – متطرفة إلى أقصى حد: إذ إنه يختزل التعددية التى تتسم بها الصيرورة التاريخية فى عدد كبير من الظواهر الثانوية التى تعبر عن شىء أعلى مكانة يسميه "مصير الوجود" (*Seins-geschick*)، ومع ذلك، فإن هايديجر باختياره هذا المدخل يخاطر مخاطرة كبرى ألا وهى تعمية المسار الحقيقى للخبرة التاريخية أو تفسيره تفسيرًا يلغى قوته الذاتية بأن ينسب مسؤولية انطلاقه إلى قوة سابقة عليه، أو قل إنها قوة "أخروية" تحدد حركته واتجاهه. كما نجد عند سارتر أيضًا أن قضية "إمكان فهم التاريخ" تصبح المحور الرئيسى الذى تدور حوله جهوده النظرية فى المستقبل. وهكذا تتضح كل الوضوح أوجه القصور فى مقولة "الاختيار" شبه "الكيركجاردية" – التى لا تغير شيئًا فى نهاية المطاف – ومقولة "الحرية المفهومة" شبه "الكانطية"، حيث لا حاجة إطلاقًا لإثارة مشكلة "الأيدى القذرة".

فالواقع أن نهاية كتاب الوجود والعدم تترك بين أيدينا مفارقة مقلقة، ألا وهى "الوعى التعس". وهذا الأخير، وفقًا لسارتر، هو المصير الأساسى للحقيقة البشرية، قائلاً "إن وجود الحقيقة البشرية معاناة لأنها ترتفع فى الوجود لكونها 'مسكونة' على الدوام بشمول هو إياها دون أن يقدر أن يصبح إياها، وذلك على وجه الدقة لأنه لا يستطيع بلوغ الوجود فى ذاته من دون أن يفقد ذاته باعتباره الوجود من أجل ذاته. والحقيقة البشرية إذن وعى تعس بطبيعتها، ولا تملك إمكانية تجاوز حالتها التعسة"[٥] (*).

(*) والمفارقة هنا تبلغ درجة غموض حَيَّرَتْ الشراح، فاضْطُرِرْتُ إلى طلب الشرح، من معجم النظرية الثقافية والنقدية ٢٠١٣، وسأترجم هنا ما يقوله جون شاند (Shand) فى هذا الصدد: "يصر سارتر على أن الوعى – أى الوجود من أجل ذاته – ليس شيئًا على الإطلاق، بل يحدد ذاته من خلال نفيه (العدم) بمعنى أنه ليس الوجود فى ذاته وهو الوجود غير البشرى الذى يـدركه=

وهكذا فإن المصير الذى لا يحسد عليه الوعى [the *Pour-soi*] – وهو ثقب وجود فى قلب الوجود – هو أن يرى أولى جهوده الأساسية محكومًا عليها بالفشل أنطولوجيا. إذ إن "كونه ما ليس عليه وعدم كونه ما هو عليه" يعنى أن حقيقته الجوهرية هى الاغتراب عن نفسه. كانت أنطولوجيا العصور الوسطى تقول إن الوجود المخلوق كله ينقسم إلى وجود وجوهر، وإن الله وحده ذو الوجود الكامل أو الجوهرى. وأما الأنطولوجيا العلمانية فتنفى عن الخالق الكمال، وهكذا تفصل بين "الوجود فى العالم وبين الأمن (رغم أنه موهوم) فى أساسه السابق. ويُعتبر غياب "الأساس" – غياب تحديد أنطولوجى مسبق – مصدر الحرية المُسْكِرَةَ التى تغشى وجود الوعى أو *pour-soi*. وهكذا فإن أسبقية "الوجود" على "الجوهر" تسمح له، من خلال التأكيد الذاتى للاختيار الوجودى بأن يصبح أساس ذاته. ولكن هذا الغياب للأساس فى الوقت نفسه مصدر قلق حاد شامل – وهو الغثيان (la nausée) بتعبير سارتر – إزاء هذا المعلم من معالم الفلسفة الوجودية فى صورتيها الفرنسية والألمانية.

وتكمن مفارقة حال الإنسان إذن فى أن الوعى يجد حريته الخاصة – أى افتقاره إلى أساس – أمرًا لا يطاق ومن ثم فهو يبذل محاولات متكررة للتخلص منها. وهكذا فإن إغراء سوء النية – "عدم الصدق أو الأصالة" – يكمن فى قلب الحقيقة البشرية ولا يغيب عنها أبدًا. إذ يرى الوعى أن الطريق الظاهر الوحيد الذى يتجاوز مناطق الشك التى لا حل لها والخاصة بالغموض الوجودى والاختيار يتمثل، فيما يبدو، فى تحقيق ثبات "الشيئية" واستقرارها أى ثبات واستقرار الأشياء المختلفة عن الوعى

= الوعى. والاعتماد المتبادل بين الوعى والعالم ذى الدلالة يلغى الثنائية ويحل محله معرفتنا بحقيقة العالم الخارجى. وعلى غرار ذلك فإن معرفتنا بأذهان أخرى يُفْتَرَضُ سَلَفًا فى بعض جوانب وعينا بأنفسنا أنها الوجود من أجل الآخرين، ومن خلاله ندرك أن لأنفسنا وجودًا فى وعى الآخرين، وهذه الأشكال الثلاثة للوجود هى قائمة المقولات الأنطولوجية الكاملة التى يستحيل حذفها". ص ٦٢٩.

يتيسر الفهم إذن إذا استبدلنا "الوعى" بالوجود من أجل ذاته، واستبدلنا الأشياء من حولنا بتعبير الوجود فى ذاته.

واستقرارها، أى العالم غير البشرى. وهكذا فإن طبيعة الوعى الراسخة تسعى لتحطيم ذاتها، أو كما يعبر سارتر نفسه عن فكره، يتحرق الوعى (*Pour-soi*) شوقًا ليصبح مركبًا من الوعى والأشياء غير الواعية – كما يقول – (an *En-soi-Pour-soi*) وليس هذا إلا أسلوبًا آخر للقول بأن الوعى (*Pour-soi*) يتوق إلى أن يصبح الرب وأن يعالج افتقاره إلى أساس بأن يصبح هو أساسًا:

كل حقيقة إنسانية مشروعٌ مباشرٌ فى الوقت نفسه لتحويل وعيه (for-itself) إلى مُرَكَّبٍ مما يعى وما لا يعى (In-itself-for-itself) ومشروع للاستيلاء على العالم باعتباره الكيان الشامل لما لا يعى أى للوجود فى ذاته (being-in-itself)، فى صورة خصيصة أساسية. وكل حقيقة إنسانية وَلَعٌ مشبوب، ذلك أن الإنسان يدبر فقدان ذاته حتى يضع أساسًا للوجود، وفى هذا التدبير نفسه يشكل الوجود فى ذاته بأسلوب يجعله يتفادى الطابع العرضى من خلال كونه هو نفسه أساسًا لذاته، أى (the *Ens causa sui*) الذى تطلق عليه الأديان اسم الله. ومن ثم فإن العاطفة المشبوبة للإنسان هى عكس عاطفة المسيح، إذ إن الإنسان يفقد صفته البشرية حتى يتسنى للرب أن يولد. ولكن فكرة الرب متناقضة ونحن نفقد أنفسنا عبثًا. فإنما الإنسان عاطفة مشبوبة لا نفع لها[٦].

ولكن إذا كان الإنسان "عاطفة مشبوبة لا نفع لها"، وإذا كانت جميع محاولاته لإضفاء معنى على العالم – أى للتغلب على الاغتراب بجعل العالم مكانًا مألوفًا ويمكن العيش فيه – مقدرًا لها سلفًا أن تفشل، فمن المحال قطعًا أن توجد أية إمكانية لفهم التاريخ؛ ولن تكون ثمة فائدة فى محاولة منح التاريخ معنى واتجاهًا بمحاولة التأثير فى مساره. وهنا تنشأ مخاطرة عميقة بالاستسلام والسلبية المولدتين أنطولوجيا. أضف إلى ذلك أن سارتر يضفى بعد ذلك طابع نبل غريب على حال الإنسان المتصف بالاغتراب الذاتى وما يصاحبه من "اللوعة والكرب". وهكذا فإن العيش بوعى عميق بالمستحيلات فى الحقيقة البشرية – أى الوعى بالغموض الأساسى لحال الإنسان – يصبح السمة المميزة للمصطفين الوجوديين.

والمؤكد أن سارتر أجرى تحليلاً رائعًا "لسوء النية"، وقدم لنا فيه بحثًا نقديًّا يتميز باللماحية الفائقة وصلابة الحجة حول إمكانيات الخداع التى لا حدود لها عند الإنسان. ومع ذلك فإن تقويضه المُحْكَمَ لما يسميه "روح الجد" (*l'esprit de*

(*serieux* يتضمن المخاطرة بإدانة جميع المشروعات الإنسانية بتهمة الخلو مسبقًا من الفاعلية والمعنى. ولكن هذه الإدانة – أى تخفيض القيمة الأنطولوجية لإمكانية التضامن البشرى ("إن سقوطى الأصلى هو وجود الآخر")[٧] فيمكن أن يكون فى ذاته دليلاً على الخيانة. وعندما تصل دراسة سارتر التى كتبها فى زمن الحرب إلى ذروتها، نقرأ ما يلى فى الفقرة التى كثر الاستشهاد بها: "وهكذا يتساوى أن يسكر المرء وحده أو أن يصبح زعيمًا لبعض الأمم. ولو اتسم أحد هذين النشاطين بالسبق على الآخر فلن يكون ذلك بسبب هدفه الحقيقى بل بسبب درجة الوعى الذى لديه بهدفه المثالى؛ وفى هذه الحالة سيكون استسلام السكران فى عزلته هو الذى يحظى بالسبق على الإثارة الباطلة عند زعيم الأمم"[٨] وهنا نشهد فى المحاولة القائمة على إلغاء الذات لفهم الحقيقة من وجهة النظر غير الدنيوية "لدرجات الوعى" كيف يصل التركيز على النفس المتسم بالتعالى الفلسفى المبكر لسارتر إلى لحظة الكشف العبثية المتوقعة.

ومع ذلك فإن للوجود والعدم بُعْدًا آخر يتجاوز التوكيد المبسط فى الظاهر لبديهية "سيادة الوعى"، وهو بُعْدٌ يتصل بجوهر مكانته باعتباره عملاً من أعمال المقاومة [الفرنسية للاحتلال النازى]. إذ إن استدعاء الحرية الإنسانية الذى يمثل النزعة الحاكمة من وراء البحث الذى يجريه سارتر يزيد عن كونه استنهاضًا مجردًا وغير زمنى "لصمود الروح البشرية"، بل إنه فى الوقت نفسه استدعاء فلسفى جسور للمقاومة فى اللحظة الآنية والمكان الحالى، وذلك بسبب – وعلى الرغم من – الظروف القمعية للاحتلال الألمانى. إذ ما أدى هذا الأخير إلا إلى إبراز ضرورة الحرية باعتبارها من الأوامر الأخلاقية الأنطولوجية[٩].

وفى تلك الآونة كان النقد الذاتى الذى يسترجع فيه سارتر فلسفته المبكرة عن الحرية، على نحو ما يمثله بلهاحية لا تنكر كتاباه الغثيان، والوجود والعدم، يمثل جانبًا من التراث الشائع للتاريخ الفكرى للقرن العشرين. وفى مقال بعنوان "رحلة فكرة" يقول "كنت منذ يومين أعيد قراءة تصدير كنت كتبته لمجموعة من هذه المسرحيات – الذباب، والجلسة السرية وغيرهما – وفجعت بما قرأت. كنت قد كتبت "مهما تكن الظروف، وأنى يكن المكان، فالمرء يستطيع دائمًا أن يختار أن يكون خائنًا أو لا يكون..." وعندما قرأت ذلك قلت فى نفسى: هذا غير معقول، كنت فعلاً أومن بهذا!"[١٠] وقبل

ذلك بخمس سنوات نجده يقدم فى **الكلمات** سلسلة موازية من التأملات فى سذاجة معتقداته الأولى وسذاجة تصديقه لها:

فى سن الثلاثين أنجزت عملاً عظيمًا بكتابة **الغثيان** – بكل إخلاص، صدقنى – عن الوجود المرير الذى لا مبرر له لإخوانى البشر وأعفيت وجودى أنا –كنت 'روكانتان' – أى إننى استخدمت هذه الشخصية لأبين، من دون رضى عن نفسى، نسيج حياتى. وفى الوقت ذاته كنت أنا نفسى، المختار، كاتب تاريخ الجحيم، أو آلة تصوير ميكروسكوبية من الفولاذ والزجاج، أتطلع منها لأرى عصائر البروتوبلازم فى جسدى. وفى وقت لاحق بينت برنة مرحة أن الإنسان كائن لا يطاق... كنت زائفًا معصوب العينين حين انطلقت أكتب فرحًا ما كتبته عن حالنا التعس. وعلى الرغم من جمودى المذهبى كنت أشك فى كل شىء إلا أننى من اصطفاه الشك. كنت أبنى بإحدى يدىَّ ما أحطمه باليد الأخرى، وكنت أعتبر القلق ضمانًا لأمنى؛ كنت سعيدًا[١١].

ولكن خبرة الحرب أرغمت سارتر على أن يراجع تدريجيًّا إيمانه فى شبابه بالطاقة الفطرية للحرية الذاتية على قهر الظروف الخارجية. وعلى نحو ما قال فيها بعد: "وأما عن الذرة الصغيرة اللطيفة النظيفة التى كنت أرى نفسى فى صورتها، فإن بعض القوى الجبارة استولت عليها، وأرسلتها إلى جبهة القتال مع الآخرين من دون أن تعرف رأيها فى ذلك. كانت فترة الحرب، وخصوصًا فترة أسرى فى ألمانيا... مناسبة للانغماس فى الجمهور انغماسًا لم ينقطع قط، وكنت أظن أننى هربت منه ولكننى فى الواقع لم أتخل عنه قط"[١٢].

ومع ذلك فقد استغرقت الكتابات الفلسفية وقتًا طويلًا حتى تدرك الدلالات المترتبة على التحليلات الأدبية، وهكذا فعلى الرغم من أن **الوجود والعدم** كتب فى الوقت نفسه الذى كتبت فيه رواية **المهلة**، فإن هذه الرواية تستخدم تقنية "الشاشة العريضة" بأسلوب دوس پاسوس أو دوبلن، لتصوير هيمنة الظروف التاريخية فى مقابل الإرادة الفردية الضئيلة، ومع ذلك فإن مضمونها يتناقض مع الاحتفال بالذاتية المتعالية التى تحكم العمل الفلسفى.

كان الواجب الذى تواجهه وجودية سارتر بعد الحرب يتضمن متناقضات لخصها چـينسون (Jeanson) بدقة قائلاً: "وتتبين الوجودية هنا أنها تقف عند معبر خطر. فهى تواجه الإغراء بالاستسلام إما فى اتجاه فلسفة تعالية تجهل الحالات التاريخية الفردية وإما فى اتجاه الانشغال الكامل بالمذهب التاريخى حيث تشتد المخاطرة بأن يتنازل المرء عن أى اهتمام بالصدق. ومن الممكن الحفاظ على الغموض إلى النهاية بشرط تقديمه لدرجة معينة من 'التركيب' الذى يجمع بين التحول الجذرى وبين التطور التاريخى، أو إن شئت، بين واقعية الصدق عند هوسيرل، أو حتى عند هايديجر، وبين واقعية التاريخ عند ماركس"[١٣]. وإلى هذه السنوات فعلاً ترجع محاولات سارتر الأولى للتوفيق بين الماركسية والوجودية، ولقد كانت هذه مقابلة مكثفة طويلة الأمد، وكانت ترمى إلى تقديم بُعْد التجسيد التاريخى الذى تفتقده الأنطولوجيا التعالية فى **الوجود والعدم** وتوفير الإحساس بمطالب استقلال الإنسان التى تفتقر إليها الماركسية اللينينية باعتبارها مادية تاريخية. كانت الماركسية تعتبر ضربًا من السحر المادى، إذ كانت تعتقد خطأً أن شروط الحرية الإنسانية يمكن استنباطها من قوانين الحتمية – أى إن "أساس" الوعى يمكن استشفافه بصورة ما من الحقائق المادية – ومن ثم فقد وقعت تاريخيًّا فى حالة هائلة الأبعاد من سوء النوايا. ومع ذلك فإن نظراتها الصائبة فى الظروف التاريخية للظلم الاجتماعى الذى يحكم العالم المعاصر دفعت سارتر إلى أن يصف الماركسية بأنها "فلسفة زماننا" "التى من المحال التفوق عليها"[١٤]. أو كما قال فى وقت لاحق وفى سياق مختلف بعض الشىء "ليس ذنبى أن يكون الواقع ماركسيًّا".

وأما فى السياق الحالى فالجدير بالذكر أن سارتر كان يتصور فى مرحلة معينة – وقد ثبت خطأ تصوره فيما بعد – أنه يستطيع أن يستمد البعد التاريخى المفتقد فى أعماله الأولى من فلسفة هايديجر. كان سارتر قد بدأ يدرس هايديجر دراسة مركزة فى عام ١٩٣٩[١٥]. وأما ما اجتذبه فى هايديجر (وربما نفره من هوسيرل) فكان يتمثل فى ظروف "العجلة الوجودية" نفسها التى جعلت من هايديجر موضع انبهار فى ألمانيا فى عيون جيل ١٩١٤: كان ذلك **هايديجر باعتباره مُنَظِّرًا للأزمة**، الذى بدت فلسفته الوجودية قادرة على التصدى لقضايا تلك الحقبة البالغة الأهمية والخاصة بالخبرة المعاشة، مثل الوجود والعدم، والمذهب التاريخى والحياة اليومية، والصدق والموت، وهى التى لم تكن تشغل

بال العاملين بالفلسفة الأكاديمية الحاكمة على الإطلاق، بمن فيهم هوسيرل. وهكذا ففى كتابه **كراسات لعبة الحرب** (١٩٤٠) كتب سارتر يقول: "كان تأثير هايديجر يبدو لى أحيانًا فى الآونة الأخيرة من تدبير العناية الإلهية، إذ تدخل ليعلمنى الصدق والمذهب التاريخى فى اللحظة نفسها التى كانت الحرب توشك أن تجعل هاتين الفكرتين من الأفكار التى لا غنى لى عنها". وأضاف شارحًا "تحوله" من هوسيرل إلى هايديجر قائلاً "كنت فى موقف أبناء أثينا نفسه بعد موت الإسكندر، عندما تحولوا من العِلْم الأرسطى حتى يدرجوا فى شرائعهم مذهبىْ الرواقيين والأبيقوريين، وهما مذهبان أقسى ولكن 'أشمل'، إذ علماهم أن يعيشوا. أضف إلى ذلك أن التاريخ كان حولى فى كل مكان"[١٦].

كان الاتجاه نحو هايديجر فى السنوات التى سبقت **الوجود والعدم** يمثل محاولة للتغلب على المثالية التعالية عند هوسيرل، أو قل محاولة لتجاوز سذاجة نظريته عن "القصد" و"التكوين" وبصفة أعم، ما أصيبت به "العلاقات العالمية" من فقر كان يضر على الدوام بمذهب الظاهراتية القائم على الصور الخيالية الحاضرة. وكان هايديجر، على العكس من ذلك، دائمًا ما يدعو إلى الأولوية الأنطولوجية للوجود فى العالم الذى يرتبط بعلاقة تجاوز معادلة فى أزليتها للأدوات والأشياء والحالات والبشر الآخرين. وكانت وجهة النظر المذكورة هى التى سمحت بمعالجة أكبر لسلسلة كاملة من القضايا المتعلقة بالوجود والصدق والتاريخ، وهى القضايا التى كان يبدو من المحال تناولها من المدخل الظاهراتى المتعالى فى ذاته.

ومع ذلك فإن الإطار الفلسفى **للوجود والعدم** يظل محكومًا 'بالتركيب' القلق الذى يجمع بين هوسيرل وهايديجر. فالواقع أن سارتر لم يستطع أن يتخلى تمامًا عن 'العمدية' ذات السيادة فى مفهوم هوسيرل للأنا المفكرة، من دون أن يتخلى أيضًا عن المبدأ الأساسى الذى كان نجاح مشروعه كله يعتمد عليه: أى **استحالة الاختزال الأنطولوجى للحرية الإنسانية**. وهكذا فعلى الرغم من حالات افتئات "العرضية الوجودية" المخيفة والحاضرة فى كل مكان (من جانب 'الأشياء'، و'الآخر' بل وأجسادنا نفسها) فإننا نحن، فى آخر المطاف – باعتبارنا الوعى – الذين نضفى على

حضورنا دلالة ومعنى وجوديًا. وهذا منظور يصل إلى ذروته إذا تأملنا بطلان عكسه أى إذا اعتقدنا بأن "أدوات الجلاد نفسها لا تستطيع منعنا من الحرية"[١٧] أو إذا ضربنا مثلاً آخر من الوجود والعدم: "العبد فى أصفاده يتمتع بحرية كسرها؛ وهذا يعنى أن معنى الأصفاد لديه سيظهر فى صورة الغاية التى يختارها: إما أن يظل عبدًا وإما أن يخاطر بأسوأ مصير حتى يتخلص من عبوديته"[١٨]. و"التركيب" الذى يجمع بين هوسيرل وهايديجر "قلق" ما دام سارتر يحاول تحقيق هدفين لا يتفقان، أساسًا بسبب المنهجية غير الدينامية وغير التاريخية للأنطولوجيا الظاهراتية: فهو يحاول تبرير موقف شخص ذى جذور فى الواقع (أى يرتبط بعلاقة خضوع للعالم) وجذور فى الحرية (أى يقوم بتكوين العالم أو يشارك فى هذا التكوين).

وفى الوقت نفسه نرى أن ما كان سارتر يتوقعه، اعتبارًا من عام ١٩٣٩، من إمكان التوفيق بين المقتضيات المتناقضة للتاريخ والحرية من خلال المقولات المستمدة من الفلسفة الوجودية عند هايديجر (مثل مقولة الانتساب التاريخى) سرعان ما انتهى إلى لا شىء. ولم يكن هذا الفشل راجعًا إلى الاختلافات التفسيرية المادية بين سارتر وهايديجر (مثل رفض سارتر القاطع فى الوجود والعدم لبعض مقولات هايديجر الأساسية مثل (Mitsein) و"الوجود مثل الموت"... إلخ) بقدر ما كان يرجع إلى أوجه القصور الفكرية فى تصور هايديجر للأنطولوجيا الأساسية. والواقع أن الهوة الأنطولوجية بين "المذهب التاريخى" والتاريخ الحقيقى من المحال، فيما يبدو، سدها، إذ إن فهم التاريخ يتعرض لتخفيض قيمته بسبب قضية الوجود نفسها، أى التمييز بين فكرة الوجود وبين الموجودات (أى بين المفهوم والماصدق) إذ إن هذا التمييز يحط من قيمة 'الموجودات' – وهى مجال التاريخ، كما نعرفه – باعتبارها ظواهر ثانوية و'سوقية' و'وجودية' أضف إلى ذلك أن التحليل الوجودى فى كتاب **الوجود والزمن** يسوق حجة مقنعة على أن مجال حياة الموجودات – بما فيها التاريخ – قد استعمره البشر (das Man) وأصبح من ثم حصنًا لعدم الأصالة أو عدم الصدق. وهكذا فإن سارتر يصل إلى الحكم السلبى أساسًا الذى انتهى إليه هربرت ماركوزه بشأن آفاق الانتفاع بالأنطولوجيا الأساسية فى تحقيق

غايات الدراسة التاريخية. أو كما يقول ماركوزه فى مقابلة شخصية عام ١٩٧٤ يتأمل فيها تدريبه الفلسفى فى فرايبورج:

سرعان ما أدركت أن التجسيد عند هايدجر تأكيد زائف مصطنع إلى حد كبير، وأن فلسفته فى الواقع تجريدية وبعيدة عن الواقع، بل وتتجنب الواقع، مثل الفلسفات التى كانت تهيمن فى ذلك الوقت على الجامعات الألمانية، أى نمط جاف إلى حد ما من الكانطية الجديدة، والهيجلية الجديدة، والمثالية الجديدة والوضعية أيضًا. وإذا نظرت إلى المفاهيم الأساسية عند هايدجر مثل الحضور، والإنسان، والوجود، والوجودية، فسوف تجد أنها مجردات "سيئة" بمعنى أنها ليست وسائل فكرية تعين على فهم التجسيد الحقيقى فى الشىء الظاهر. بل إنها مضللة(١٩)

وهكذا اتخذ لقاء سارتر بالماركسية طابع 'الواجب المطلق' اللازم لطرح مشكلة الحرية الإنسانية طرحًا صادقًا أو أصيلاً، بمعنى طرحها طرحًا تاريخيًا. وليس هذا سوى تعبير مختلف عن القول بأن جعل الحرية حقيقة فعلية يتطلب تحقيقها تاريخيًّا، أى فى العالم. وقد استخدم سارتر هذا المدخل النظرى حتى يتجنب ما أطلق عليه يومًا ما "لا أخلاقية الأخلاق"، أى "ضرورة تصور القيم تصورًا موضوعيًّا"، بدلاً من التجريديات الشكلية غير المجسدة التى تعمل دون اعتبار للحقيقة المجسدة لكل حالة تاريخية معينة. وفى مقابل المذهب الإنسانى للأخلاق العامة الشاملة يقدم سارتر "شرعة أخلاقية مجسدة" يُعَرِّفُهَا بأنها "مُرَكَّبٌ يضم العام والتاريخى". وهكذا "لابد أن تكون الأخلاق تاريخية، بمعنى أنها يجب أن تعثر على العنصر العام داخل التاريخ وتعيد الاستيلاء عليه داخل التاريخ أيضًا"(٢٠).

ولنا أن نعتبر أن سعى سارتر للعثور على العنصر "العام المتفرد" يرجع إلى هذه الفترة، التى تبدأ فيها بداية جادة مواجهته لمقتضيات التاريخ. ولن نبالغ كثيرًا إذا زعمنا أن هذا السعى هو الذى تغلغل فى كل شىء كتبه أو فكر فيه تقريبًا ابتداء من عام ١٩٤٥، فى السير الشخصية، والمسرحيات والمقالات والأعمال الفلسفية. وهكذا نجده يعلن فى مقال عن "الأخلاق" (١٩٤٧-١٩٤٨) "أننا نختار فى الحقيقة العام المجسد"(٢١) على عكس الشكلية الأخلاقية ذات الطابع الكانطى. وهكذا يصبح

السعى للعثور على "العام المتفرد" مصدر الإلهام من وراء "المنهج التقدمى النكوصى" (انظر كتابه مسائل منهجية) وبهذه الصورة يصبح هذا أسلوب عمله الفلسفى الذى يغذو جميع أعمال سارتر التالية تقريبًا.

وفى صلب هذا البحث نجد مسألة إمكان فهم التاريخ أى كيف يمكن للمرء التوفيق بين الحتمية التاريخية المسبقة للخبرة المعاشة وبين مطلب الحرية عند البشر. وبذلك يحاول سارتر تفسير المعجزة اليومية التى ترينا كيف تستطيع حياة إنسانية فردية – فى عزلتها، وخصائصها المميزة لها، وخضوعها لقوى التاريخ الجبارة التى تشكلها – أن تبرز على الرغم من ذلك كله فى صورتها المفردة التى يستحيل اختزالها. وإذن فإن الأعمال المنتمية إلى هذه الفترة هى التى تتحقق فيها تحقيقًا أصيلًا فلسفة الحرية التى ألمح إليها أول مرة فى كتابه الوجود والعدم، إذ إن سارتر يدرك هنا أن التصور الحق والفهم الصحيح للحرية يتطلبان إيلاء الاهتمام الكامل لوجودها فى التاريخ. ولن نجد إيضاحًا لهذه المبادئ أشد من السيرتين اللتين كتبهما للكاتبين چينيه (Genet) وفلوبير (Flaubert) أو كما يصرح سارتر:

> تقول الفكرة التى لم أتوقف عن تطويرها قط إن المرء فى النهاية دائمًا مسؤول عما يُفْعَلُ به، حتى ولو لم يفعل المرء أى شىء آخر إلى جانب تحمل هذه المسؤولية. إذ أعتقد أن الإنسان يستطيع دائمًا أن يخلق شيئًا مما أنزلته به قوى خارجية. وفيما يلى الحدود التى أضعها اليوم للحرية: إنها الحركة الصغيرة التى تمنع كائنًا اجتماعيًا تكيف تكيفًا كاملًا من أن يَرُدَّ إلى الحياة ردًّا كاملاً كل ما اكتسبه من صفات فى غضون هذا التكيف. وهذا هو ما يجعل جينيه شاعرًا بعد أن فرضت الظروف عليه فرضًا صارمًا أن يصبح لصًّا[٢٢].

ويقول سارتر "ينحصر كيان الإنسان فيما يصنعه بنفسه لنفسه" فى مقال بعنوان "الوجودية مذهب إنسانى"[٢٣] ولكن سارتر يُضْطَر فى النهاية إلى تعديل هذه الملاحظة مستعينًا بفكرة استمدها من ماركس. تقول: "البشر يصنعون تاريخهم، لكنهم لا يصنعونه وفق ما يشاءون وحسب، ولكن فى ظروف يواجهونها مواجهة مباشرة، منحها الماضى ونقلها إليهم"[٢٤]. ولكننا نجد فى عام ١٩٤٥ أن تصور "المذهب الإنسانى الوجودى" الذى يعرضه سارتر خطوة متقدمة إلى حد كبير على الصياغة التى

قدمها عام ١٩٤٣، إذ يبدو هنا أنها اكتسبت كسبًا محددًا فى الانتماء إلى الدنيا وإلى الإنسانية. ففى هذه الصورة لم تعد الوجودية تجد غايتها فى الذاتية المنعزلة "للوعى التعس"، بل إنها منفتحة على العالم. ويتضح أيضًا أن هذا العالم عالم مشترك بين الذوات، عالم تسكنه حالات وعى بشرى متعددة، وواجبها القاطع هو التضامن الجماعى. ومن الواضح فى هذا الصدد أن سارتر قد استوعب تمامًا دروس المقاومة الفرنسية [للغزو الألمانى]. إذ يدرك أنه إذا أجرى المرء تأملات جادة فى الوجود الإنسانى فى العالم، فلن يجد معنى للحديث عن مشروعاته وحدها دون الحديث عن مشروعات غيره من النساء والرجال. وهكذا فإن الشرط المسبق لحريتنا – الحرية التى "حُكم" علينا بها ولكنها تظل غير محققة – هو الوجود مع الآخرين. وأما صورة "الحرية السلبية" البورجوازية، المبنية على شرعة المنافسة، فتقول بأن حريتى من المحال تحقيقها إلا على حساب حرية الآخرين، وإذن فلابد من تجاوزها للوصول إلى التضامن الإنسانى. وهذه هى العقيدة التى تعتبر الإلهام لشرعة "الالتزام" التى نادى بها سارتر فى سنوات ما بعد الحرب. يقول سارتر "عندما نقول إن المرء مسؤول عن نفسه، فنحن لا نقصد أنه مسؤول عن فرديته فقط بل هو مسؤول عن جميع الناس... ومن ثم فأنا مسؤول عن نفسى وعن كل شخص آخر... فاختيارى نفسى يعنى اختيازى الإنسان"(٢٥) والرغبة فى الحرية "تنبع من الاعتراف بالحريات الأخرى وتتطلب الاعتراف من جانبها. وهكذا نرى من البداية أنها تضع نفسها على مستوى التضامن"(٢٦) كما يقول: "غنى عن البيان أن التحول ممكن نظريًا، ولكنه لا يعنى التحول فى داخل النفس فقط بل يعنى تحولًا حقيقيًا للآخر. ومن دون هذا التحول التاريخى لن يتحقق تحول أخلاقى مطلق... ولا يستطيع المرء وحده تحقيق هذا التحول. وبعبارة أخرى، الأخلاق محالة إلا إذا كان العالم كله أخلاقيا"(٢٧).

وعلى غرار ذلك فإن البحث النقدى فى المذهب الجمالى البورجوازى فى كتابه ما الأدب؟ – والدفاع عن أدب الالتزام الذى يصاحب هذا النقد – لا يهدف إلى تجنيد الأدب لتحقيق مجموعة من الأهداف السياسية المحددة سلفًا، بل إنه يحاول أن يضمن أن يظل الإبداع الفنى مخلصًا لغايتى الحرية والدنيوية اللتين تمثلان أصله ومبرر وجوده،

بدلًا من الخضوع للعار الحى "للحقائق الخالدة" و"القيم اللازمنية". ولتحقيق هذه الغاية يحذرنا سارتر من مزالق المؤسسة البورجوازية للفن، ومعاملة المجرد معاملة المجسد نتيجة للقيم الجمالية، وهى من ثمار التبادل الحلولى الدنيوى بين المؤلف وجمهوره، إذ تُرفع هذه إلى مكانة المطلق العلمانى الطاغية الجديد. وهكذا فإن العقيدة الوجودية التى تصر على أسبقية الوجود على الجوهر تعيننا على إماطة اللثام عن العالم الاجتماعى الذى انقلبت حاله، حيث تنشأ القيم نتيجة للمعاملات الباطنة بين الرجال والنساء ثم تُرفع إلى مستوى التفوق إزاء المتلقين والمبدعين من البشر، هذا هو سارتر ناقد التشيؤ. وهكذا فإن البحث النقدى فى مسألة الفن من أجل الفن، أى الأدب ذى الزخرف العاطل، يسعى إلى استعادة انتماء الكلمة للعالم، واسترداد قدرتها على تشكيل السلوك البشرى فى الحياة اليومية ومنحه معنى، إذ كان سارتر يدرك قبل مقدم فلسفة التحليل اللغوى (ڤتجنشتاين وأوستن) أن إتاحة صوت للمقولات الملفوظة عمليًا، أو وضع القلم على الورق، يعنى فى الوقت نفسه القيام بفعل من أفعال الكلام، ويعنى اتخاذ موقف عملى تجاه علاقات العالم الموروثة كلها، وهو موقف رفض تحكمه الأخلاق لقبول العالم بحاضره الفقير باعتباره أمرًا "مُسَلَّمًا به" و"الحاضر الراهن" وحسب. ومن ثم [فالفن] فعل من أفعال الحرية الإنسانية التى تهدف إلى إعادة خلق العالم: "والفعل الإبداعى يهدف إلى التجديد الشامل للعالم. فكل لوحة وكل كتاب يعتبر استردادًا للطابع الكلى للوجود. وكل منهما يقدم هذه الكلية إلى حرية المشاهد. إذ إن هذا هو الهدف النهائى قطعًا للفن، أى استعادة العالم بتقديمه حتى يُشَاهَدَ كما هو ولكن كما لو كان منبعه فى الحرية الإنسانية"(٢٨). ومن ثم فإن الكتابة فعل أخلاقى لا يُنكر، مثل جميع الأفعال وأشكال الفعل الأخرى، "فنحن نرى الإلزام الأخلاقى فى قلب الإلزام الجمالى" كما يقول سارتر(٢٩). فهنا أيضًا نجد أن اختيارنا لمواقعنا يعنى الاختيار العام الشامل، ويعنى أننا نقيم ضمنًا علاقة مع جميع الكائنات الحية الأخرى. وهكذا "لا يوجد فن إلا من أجل الآخرين وبأيديهم". وإذا كان من الخطأ المهلك (وهو خطأ

المذهب الجمالى البورجوازى على وجه الدقة) أن نتخيل أن الفن نمط متسام من "مملكة الغايات"، أى أن نراه استباقًا مجسدًا للحرية الإنسانية، "فلابد أن يكون على الأقل مرحلة من مراحل الطريق المؤدية إلى... مدينة تلك الغايات". وموجز القول "إن العمل يمكن تعريفه بأنه تقديم خيالى للعالم فى حدود مطالبته بالحرية الإنسانية"[٣٠].

* * * * *

يدور تقييم التركيبين الفلسفيين لهايدجر وسارتر حول قضية محورية وهى جهود كل منهما فى إعادة تقييم تراث المذهب الإنسانى الغربى. إذ لا يرغب سارتر أو هايدجر فى الاستيلاء على هذا التراث فى صورته التقليدية حيث تحل "عبادة الإنسان" محل "عبادة الله". ويحذر سارتر تحذيرًا صريحًا من منطق الاستبدال المذكور باعتباره شكلاً آخر من أشكال معاملة القيم المجردة معاملة الأشياء المجسدة أو التشيؤ. "فعبادة الإنسان" المجردة بصفتها "الطوطم" الذى يجب على البشر أن يسجدوا له، ليست فى الحقيقة إلا شكلاً آخر من الأشكال الإنسانية لإنكار الذات: "من المحال على الوجودى أن يعتبر أن الإنسان غاية لأن الإنسان فى حالة تشكيل مستمر. بل ولا ينبغى لنا أن نتصور وجود بشرية يجوز لنا أن ننشئ عبادة لها بطريقة أوجست كونت (Comte). فعبادة البشرية تنتهى إلى المذهب الإنسانى المنغلق على نفسه الذى أرساه كونت، والذى نقول إنه ينتمى إلى الفاشية. نحن فى غنى عن هذا النوع من المذهب الإنسانى"[٣١]. ومن ثم فإن سارتر ينتقد المذهب الإنسانى التقليدى لأنه يقيم من الإنسانية المجردة مثلاً أعلى يتسم بالثبات واللازمنية، ومن ثم فهو ينتقص من الحرية الإنسانية باعتبارها قيمة تاريخية حلولية لم تتحقق بعد.

وأما بالنسبة لهايدجر، على العكس من ذلك، فإن تقاليد المذهب الإنسانى أصبحت حبرًا على ورق، إذ تبلغ ذروتها فى النظرية الميتافيزيقية الخاصة "بإرادة الإرادة" والتى تتمثل تجلياتها النهائية فى "أحداث تاريخ العالم فى هذا القرن"؛ و"انهيار العالم"، و"القفر الذى صارت إليه الأرض"، و"التشييئ غير المشروط لكل ما هو حاضر"، وكل ذلك نتيجة لما يسميه هايدجر "انتهاء الميتافيزيقا باكتمالها" *(die Vollendung der Motaphysik)*. ويضيف هايدجر قائلًا: إن "صورة العالم" الميتافيزيقية التى تهيمن على

الحداثة الغربية أدت إلى "أن وجد الانهيار والخراب تجسيدهما الصادق فى الحقيقة التى تقول إن الإنسان الميتافيزيقى، وهو **الحيوان العاقل**، أصبح ذا صورة ثابتة باعتباره الحيوان العامل"؛ وإذ بهذا الحيوان "يترك بعدها لدوامة منتجاته التى تجلب الدوار حتى ربما قطع نفسه إربًا وأفنى نفسه فى خواء العدم"[٣٢]. ورؤيا نهاية الحداثة عند هايديجر رؤيا عدمية شاملة. فوفقا لأسلوب تفكيره، ليست "العدمية" إلا العاقبة المحتومة الناجمة عن عصر يتعرض الإنسان فيه لهجر الوجود له وتخليه بصورة كاملة عنه.

لكننا نجده مفارقة كبيرة فى أن مبدأ مضير الوجود (*Seinsgeschick*) الذى يقابل نظرية الحداثة عند هايديجر والذى يهدف صراحة إلى التغلب على الميتافيزيقا *(die Uberwindung der Metaphysik)*، يتضح فى النهاية أنه يتسم بالميتافيزيقا على الأقل مثل أية نظريات ينتقدها هايديجر. وفى أعماله الأخيرة، يبدو "تحديد مصير الوجود" فى صورة قوة أزلية لا تتزعزع، وتحدد شكل الحياة الإنسانية وطبيعتها، شئنا أم أبينا. وهكذا على النقيض تمامًا من جهود سارتر فى الفترة التالية للحرب للتوفيق بين اهتمامه بالحرية الإنسانية وبين القيود التى يفرضها التاريخ، نجد أن هايديجر يرى أنه لا يوجد ما يدعو لوضع تحليل مفيد لمسار التاريخ الإنسانى واتجاهه، بما فيهما من **دلالات كامنة**، ما دام كل شيء قد قدره "الوجود" باعتباره "المصير الذى لا يتزحزح"، أى باعتباره (Seins-geschik). والواقع أن انبهار هايديجر هنا بالفلسفة السابقة على سقراط لم تفده بالصورة المرجوة. إذ إنه يعمد إلى التضحية بطاقة الحرية عند الإنسان واستقلاله، فيقدمهما قربانًا على مذبح طوطم 'إلياتى' [أى المذهب القائل بأن الوجود الحق مفرد ولا يتغير]، وهو طوطم الوجود باعتباره الجسد/ الطبيعة المادية. ومن جديد نرى أن الفرق بين الوجود وبين الموجودات الذى أكده أول مرة فى **الوجود والزمن** يميل إلى التقليل من قيمة حياة الموجودات الأصيلة، وهى التى تعتبر مجال التاريخ الإنسانى وممارسته. وهكذا فإن كل شيء فى هذا المجال يفقد، فيما يبدو، تأهله [للوجود الحق] مقدمًا، مادام يخضع لما يحدد مصيره سلفًا وبأسلوب "ميتا أنطولوجى"، أى إنه خاضع لتلك القوى الغامضة التى أسماها قوى تحديد مصير الوجود (*Seinsgeschick*).

وهكذا فإذا كان يبدو لهايديجر أن رفعَ مكانةِ الوجودِ باعتباره الجسد/الطبيعة المادية بصورة شبه دينية غايةٌ فلسفيةٌ لا لبس فيها ولا غموض، فإن سارتر كان، على العكس منه، يرى أن هيمنة الوجود باعتباره الجسد/الطبيعة المادية ترمز لمجال "الضرورة الطبيعية" التى ينبغى قهرها تحقيقًا للحرية الإنسانية، إذ يقول إن "الطبيعة تعتبر الحقيقة التاريخية التى تقول إن البشر لديهم طبيعة، وإن الإنسانية، باختيارها القهر والقمع فى بداية تاريخها، قد اختارت أن تبدأ بالطبيعة. ومن هذه الزاوية نرى أن الحلم الدائم الأزلى المناهض للجسد/الطبيعة المادية يمكن أن يصبح، بحق، الإمكانية اليوتوبية التاريخية الدائمة والمتاحة لتحديد خيار آخر"، ألا وهو خيار الحرية[٣٣].

ومن ثم فمن الصعب أن نختلف مع الحكم الذى أصدره الفيلسوف هانز بلومنبيرج (Blumenberg) على أعمال هايديجر الأخيرة إذ يقول: "إن **الحكم المطلق 'للوجود' ليس فى الحقيقة إلا استمرارًا لنتائج العصور الوسطى بوسائل جديدة**". ويقصد بلومنبيرج "بنتائج العصور الوسطى" أصفاد الأنطولوجيا الاسكولائية، إذ إن مراتبها القاطعة الثابتة تشبه بدقة مراتب البيئة الاجتماعية التى انبثقت منها. وفى هذا الصدد فإن لجوء هايديجر فى آخر أعماله إلى مفهوم تحديد المصير يمثل نكوصًا متعمدًا من وراء إمكانيات استقلال الإنسان وحريته اللتين يوفرهما العصر الحديث له. ويوضح الأمر بلومنبيرج قائلاً إننا نرى فى آخر أعمال هايديجر أن "العصر الحديث يبدو 'حقيقة' مطلقة، أو من الأفضل أن نقول إنه من المعطيات وحسب؛ وإنه مقيد بقيود حاسمة، واقفًا خارج أى منطق، متكيفًا مع حالة الخطأ، وعلى الرغم من تعاطفه الحلولى المهيمن (أو على وجه الدقة بسبب الهيمنة) فإنه لا يسمح آخر الأمر إلا بموقف واحد يصبح الخيار الأوحد الذى يتيحه 'تاريخ الوجود' للإنسان: الخضوع"[٣٤].

والقضية التى يثيرها بلومنبيرج – وخصوصًا ملاحظته الختامية بشأن "الخضوع" باعتباره الخيار الأوحد الذى يتيحه تاريخ الوجود للإنسان – لابد أن تذكرنا بقول پوجيلر إن هايديجر لم يخرج قط فعلًا من اقترابه من الاشتراكية القومية، كما سبق أن ذكرنا. ومن الضرورى فى هذا الصدد أن نتساءل: ألم تكن تلك، فى الواقع، العادات

الفكرية المعادية للديموقراطية نفسها التى أدت إلى الإسراع بتحوله إلى النازية فى أوائل الثلاثينيات؟ أى إنها كانت النزعة الألمانية المحافظة الثورية معًا التى لا تحترم العقل ولا التنوير ولا تقاليد الليبرالية السياسية، والتى استمرت فى الهيمنة على فلسفته الأخيرة من خلال النظرية الضبابية الخاصة بمصير الوجود. وهكذا فإننا حين نصادف فى محاضرة ألقاها عام ١٩٣٤ قولاً له يزعم فيه "أن التفكير لا يبدأ إلا عندما نعرف أن العقل الذى حظى بالتمجيد قرونًا هو أشد خصوم الفكر عنادًا" ندرك مدى استمرار رسوخ العادات الفكرية المذكورة فى "التفكير الأساسى" عند هايديجر[٣٥].

وهكذا فإن القول بوجود قوىً جبارة صارمة تحدد المصائر فى تاريخ الوجود يؤدى إلى أن تصبح إمكانيات الحرية الإنسانية مجرد ظواهر ثانوية تستعصى على المعرفة. وبأسلوب مواز للملاحظات التى أبداها بلومنبيرج واستشهدنا بها آنفًا، يقول شارح آخر إن النزعة السلطوية فى مذهب تاريخ الوجود عند هايديجر تكمن فى أنها تغرس فى متلقيها "استعدادًا غير مركز لطاعة" سلسلة من "القوى شبه المقدسة" التى لا أسماء لها:

لما كان الوجود يستعصى على الوصف فى عبارات مثبتة، ولما كنا لا نستطيع إلا أن ندور حوله بألفاظ غير مباشرة "ونقدمه فى صمت"، فلسوف يستمر العجز عن اكتشاف قوى تحديد مصائر الوجود. ومع ذلك فإن المقولات التى لا مضمون لها عن الوجود تتمتع بالطاقة الباطنة على طلب الاستسلام للقدر. ويكمن جانبها السياسى والعملى فى تأثير الكلام فى الناس وجعلهم يشعرون باستعداد غير مركز لطاعة سلطة لها هالة من الهيبة وإن تكن طبيعتها غير محددة. والبلاغة فى كتابات هايديجر الأخيرة تعتبر تعويضًا عن المحتوى المنطقى الذى ينبذه النص نفسه: أى إن البلاغة تتولى تكييف المخاطبين وتدريبهم فى تعاملهم مع قوى شبه مقدسة[٣٦].

ولكن أليس هذا الولع بل التدله فى حب "القوى شبه المقدسة" – الذى يشهد عليه خير شهادة إعلان هايديجر الذى ساءت سمعته فى حديث له عام ١٩٦٦ "بأنه لن ينقذنا إلا إله" – ميتافيزيقا فى أنقى صورها فى الواقع؟ أليست هذه محاولة لتفسير "مجموع الموجودات" أو "ما هو موجود" استنادًا إلى أساس ثابت لا يتزعزع ذى طابع

نظرى أيضًا، ألا وهو "تحديد مصائر الوجود"؟ وفى هذا الصدد، نجد أن التهمة التى يوجهها هايديجر إلى فلسفة نيتشه – أى إن نيتشه لم يكن أول فيلسوف مناهض بصدق للميتافيزيقا بل كان فى الحقيقة آخر الميتافيزيقيين – يمكن بسهولة أن توجه ضد تفكيره الذى يفترض أنه بعد ميتافيزيقى.

وطبقًا للفكرة الشائعة عن استقبال هايديجر فى فرنسا، يجوز لنا أن ننسب "الخطأ" السياسى الذى ارتكبه هذا الفيلسوف فى أوائل الثلاثينيات إلى "تخمة" الفكر الذى يجمع بين الميتافيزيقا والمذهب الإنسانى عنده. ويعلق دريدا على الخطاب الذى ألقاه هايديجر عام ١٩٣٣ بمناسبة توليه منصب العمادة قائلًا: "إنه ينخرط فى خطاب طوعى ميتافيزيقى سوف ينظر إليه فيما بعد بعين الريبة"[٣٧] ودريدا يعنى بعبارة 'فيما بعد' أنها تشير إلى كتابات هايديجر المناهضة للميتافيزيقا. كما يقول فيليب لاكو-لابارت إن لنا أن ننسب "التزام" هايديجر فى أوائل الثلاثينيات إلى "ضغوط فكرة لم تنفصل إلى الحد الكافى عن الميتافيزيقا" (وإن كان لاكو-لابارت يستدرك فورًا تقريبًا، فيعترف بأن الميتافيزيقا "تكمن فى القلب الخفى السرى للفكر نفسه")[٣٨]. والواقع أن تفسير هايديجر الوارد هنا يتبع بدقة التفسير الذاتى الذى يقدمه الأستاذ نفسه، أى إن فلسفته المبكرة للوجود فى كتاب **الوجود والزمن** ظلت مدينة بدين هائل إلى موقف "ميتافيزيقا الذاتية" الغربية. ومعنى ذلك أن فلسفته ظلت تعتمد اعتمادًا هائلاً (فى منح مكانة متميزة لمفهوم "الحضور الأصيل" مثلاً) على النموذج الميتافيزيقى "لإرادة الإرادة" الذى ظل يسيطر على الفلسفة الغربية من ديكارت إلى نيتشه؛ وهو نموذج يتعلق "بالموضوعية" ("الموجودات") بدرجة مسيطرة أى فى حدود قدرة الذات على أن تستولى عليه وتتلاعب به وفق أهوائها. وهكذا فإن تصور هايديجر الخاطئ أنه مدين للميتافيزيقا الذاتية – وهو نموذج سوف يقطع هايديجر صلته به قطعًا أثناء تحوله إلى الوجود التاريخى (*seingeschichtliche*) فى الثلاثينيات – جعله يسقط آماله فى الخلاص على مستوى العالم الباطن على شىء تاريخى له وجود فعلى 'تجريبى' أى الحركة الاشتراكية القومية وزعيمها.

ولكن هذا التفسير "لخطأ" هايديجر يعجز عن إيضاح مسألة مهمة، فلا شك أن رواسب اعتماد هايديجر على تقاليد الميتافيزيقا الغربية لم تدعم ولاءه للصحوة القومية عام ١٩٣٣، بل إنها منعته من اعتناق النزعة الإمبريالية لحركة الاشتراكية القومية، وما اتسمت به من مظاهر الإبادة الجماعية، اعتناقًا كاملًا، إذ منعته على سبيل المثال من التماهى مع بعض جوانب العقيدة النازية، مثل "التفكير العنصرى". وهكذا نرى أن هايديجر، حتى فى اللحظات القلقة التى ألقى فيها خطاب توليه منصب العميد، وكان يواجه إغراء مزج فكره مزجًا كاملًا بأيديولوجيا الاشتراكية القومية، يبدى إخلاصه لتركة المذهب الإنسانى الغربى - الذى كان يتمثل فى هذه الحالة بمقولة "البداية اليونانية" - وهو الذى منعه من قطع صلاته بالنوازع الأصيلة فى فلسفته المبكرة. كانت مسؤولية "الميتافيزيقا" عن الخطايا السياسية للفيلسوف أقل من مسؤولية الجوانب "المحافظة الثورية" فى الفكر المبكر عند هايديجر، وكان قد ورث هذه الجوانب من أمثال نيتشه، وشبنجلر، وإرنست يونجر، وهى التى تبرز بروزًا شديدًا فى بحثه النقدى فى "خصيصة الحياة اليومية" فى القسم الأول من كتابه الوجود والزمن.

أضف إلى ذلك أن محاولة تبرير كتابات هايديجر الأخيرة على حساب كتاباته الأولى تخاطر بالوقوع فى شرك الاستراتيجية المُركَّبة التى يستخدمها الفيلسوف للتملص الفكرى فى الفترة التى تلت الحرب[٣٩]. ومن المهم فى هذا الصدد إدراك الدور ذى الأهمية البالغة الذى تلعبه نظرية الوجود التاريخى فى سيكلوجية الإنكار عند هايديجر. أفلا تقول هذه النظرية إن جميع الأحداث فى عالم الإنسان يرجع مصدرها الأول إلى أنشطة قوة عليا من المحال إطلاق أى اسم عليها؟ وألا تصلح هذه إذن لإنكار جميع ضروب المسؤولية الفردية والجماعية؟ وإذا كان صحيحًا (كما يزعم هايديجر فى "التغلب على الميتافيزيقا") أن المسؤولية عن أحداث التاريخ المعاصر تتحملها الميتافيزيقا الغربية وما تدعو إليه من عدمية تكنولوجية، فكيف نعتبر الشعب الألمانى مسؤولاً عن الدمار غير المحدود فى الحرب العالمية الثانية، أى عن ملايين القتلى من المدنيين، واستعباد شعوب بأسرها، بل والمحرقة النازية أيضًا؟ إذا كان ذلك "الخطأ" - الذى يرفع هايديجر مكانته أنطولوجيًا بوصفه "بالضلال" ["*Irrnis*"] - صادرًا فى الحقيقة عن "رُسُلِ" الوجود التى يستحيل التنبؤ بها، فسوف يكون من الغباء أن نتوقع كلمة ندم

من الفيلسوف نفسه. إذ إن الجانب الآخر لتخلى هايديجر فى كتاباته الأخيرة عن "فلسفة الذات" يعنى نبذه لمقولة المسؤولية الشخصية برمتها. وهكذا فإن "خطأ" هايدجر الخاصة "مرسل" أيضًا من عند الوجود.

وأما الفزع من أن هايديجر لم يتنازل قط بالتصدى للمحرقة المذكورة، فى تأملاته المسهبة المطولة لمذهب العدمية الحديث، فلا يبدو إلا سذاجة[٤٠]، إذ إن رفضه لمتابعة هذا الموضوع كانت له فى ذاته عدة أسباب فلسفية، بمعنى أن المحرقة لم تكن أيضًا غير أحد التجليات الأخرى لمصير الوجود (*Seinsgeschick*) التى لا يتحمل مسؤوليتها أى فرد أو أمة بصفة خاصة. كما أن كونها من تجليات مصير الوجود ينفى عنها أية صفة استثنائية على الإطلاق، وهكذا ففى الحالة الوحيدة التى يتكرم فيها فعلاً (فى كل ما نشر من كتابات) بالتعليق على السياسة النازية للإبادة الجماعية، يجد المرء المراوغات المتوقعة، إذ يقول إننا إذا نظرنا من وجهة النظر العليا لتاريخ الوجود فلن نستطيع التمييز نوعيًا بين إبادة اليهود وبين "ميكنة الزراعة"، أو صناعة الأسلحة الذرية أو حالات الحصار الاقتصادى[٤١].

وأود أن أقول إن إفلاس البرنامج الفلسفى الأخير عند هايديجر – ومن المفارقات أن تكون هذه المرحلة هى التى يعتبرها المدافعون الفرنسيون عنه (بغرابة) أجدر ما يكفل تبرئته[٤٢] – يكمن على وجه الدقة فى طاقته (ذات الأسباب الفلسفية المتعددة) على التعمية: وهكذا، فمن زاوية "تاريخ الوجود" **لا يمكن طرح المسائل الخاصة بإمكان فهم التاريخ**. ومن هذا المنظور، يبدو أن فلسفة الوجود الأخيرة عنده، بدلاً من أن تمثل النجاح فى "التغلب" (*Überwindung*) الظافر على فلسفة الوجود الأولى عنده، تشكل فى الحقيقة نكوصًا واضحًا. بل إن البحث النقدى فى التكنولوجيا الذى اشتهر به هايديجر فى أواخر أعماله يظل غير مفيد أساسًا فيما يتعلق بتحقيق أهداف التحرير الإنسانى، بل لقد ثبت، على العكس من ذلك، أنه وَصْفَةٌ توصى بالسلبية البشرية وامتناع الإنسان عن العمل، فعلى ضوء مصيرنا وهو تخلى الوجود عنا تمامًا (*Seinsverlassenheit*) كل ما نستطيع أن نفعله هو أن ننتظر "الإله" الذى سوف "ينقذنا" ويضعنا على طريق "البداية الأخرى". وفى النهاية، تظهر فلسفة هايديجر

الأخيرة عجزًا دائمًا عن وضع حدود التمييز التاريخى الأساسية. وهكذا نرى أن نظرية مصير الوجود تجمع بين "الميتافيزيقا"، و"إرادة الإرادة"، و"التكنولوجيا"، و"الركيزة/ الإطار"، ومذهب العدمية، جمعًا لا يميز بينها بل يصهر بعضها فى بعض، وطبقًا لهذه النظرية، لن نجد اختلافًا حقيقيًّا بين "الشيوعية" و"الفاشية" و"الديموقراطية" إذا نظرنا لها نظرة "جوهرية". إذ يقول هايديجر "وهكذا فإن كل شىء يقف اليوم فى ظل هذه الحقيقة الواقعة ["أى السيادة العالمية لإرادة السلطة"] سواء أسميناها شيوعية أو فاشية أو ديموقراطية عالمية"[٤٣]. وهكذا فإنها جميعًا تجليات لتخلى الوجود عنا، وتتصف بالأزلية نفسها. وعلى غرار ذلك، فإن انتصار الديموقراطية العالمية على قوى الفاشية، إذا نظرنا إليه من وجهة نظر "تاريخ الوجود"، لم يحسم الأمر فى أى قضية "جوهرية". أو كما يقول هايديجر: "ما الذى حسمت أمره الحرب العالمية الثانية فعلًا؟ ناهيك بالعواقب الرهيبة لوطننا، وخصوصًا شقه فى منتصفه. لم تحسم الحرب العالمية أى أمر، إذا فهمنا 'الحسم' بدلالته القوية، حيث يتعلق وحده دون غيره بمصير الإنسان على ظهر هذه الأرض"[٤٤].

وهنا أيضًا تختفى العوامل الظاهراتية والتاريخية والخاصة 'بالموجودات' من التفكير الأساسى لهايديجر. فجميع أشكال التغير التاريخى فى العصر الحاضر محكوم عليها سلفًا بالخواء من المعنى، ما دامت لا تملك إلا أن تظهر مصحوبة بعلامة "تخلى الوجود" عنها، وهى علامة الهلاك. وأما مقولة مصير الوجود فتقدم نفسها باعتبارها صيغة عالمية يُتوسل بها فى شرح كل شىء، من دون فهم أى شىء. وهكذا فإنه لم يُقْدِمْ فى أعماله الأخيرة على إعادة تقييم بحثه النقدى فى الحداثة المستهلم خطأً من نيتشه، أى فى "القيم الغربية"، و"التقدم"، والتقاليد الديموقراطية والمساواة الاجتماعية، وهى التى دفعته إلى الالتزام بما التزم به عام ١٩٣٣. وبدلاً من ذلك، فقد أعيدت صياغتها باعتبارها تمثل تخلى الوجود عن الإنسان وتغيرت فى الواقع تغيرًا جذريًّا (على الرغم من المواجهة العميقة مع نيتشه فى أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات).

ويؤدى التحليل السابق إلى خروجنا بنتيجة تقول إننا نجد فى كتابات هايديجر الأخيرة فلسفة الغيرية، وهو الموقف الذى يصل إلى ذروة تحديده فى المناظرة مع سارتر

فى مقال "رسالة عن المذهب الإنسانى" عام ١٩٤٧. كان هايدجر فى بداية حياته، باعتباره فيلسوفًا (Mitsein) لم يستبعد على الأقل، من ناحية المبدأ، آفاق التفاعل الأصيل بين الذوات، ومن ثم آفاق وجود له معنى فى هذه الدنيا. وكان الطابع الفريد لحال الإنسان فى نظره محفوظًا ما دام قد أثبت أنه موقع لا غنى عنه للمعنى والحقيقة[٤٥]، وهو طابع يتميز "بالحرص" أى "بحرص ذلك الكائن، فى أعماق وجوده، على كينونته". ولكن "التحول" التاريخى الأنطولوجى فى الثلاثينيات أدى إلى تعرض هذه الإنجازات للخطر، إذ انحط مستوى الحضور (Dasein) إلى المكانة ذات السلبية المحضة، مكانة "راعى الوجود". وأما على مسرح تاريخ العالم – باعتباره وجودًا تاريخيًا – فلقد أصبح مجرد شىء إضافى، أى قناة طيعة "لأشكال حضور" الوجود المستقل الذى لا يمكن التنبؤ بحاله. أو كما يعلن هايدجر "لا يقرر الإنسان إن كانت الموجودات سوف تظهر وكيف يكون ظهورها، وإن كان الله والآلهة أو التاريخ والطبيعة سوف تتقدم لإضاءة الوجود وكيف يكون هذا التقدم، وهى تأتى إلى 'الحضور' وترحل. إن قدوم الموجودات يكمن فى مصير الوجود"[٤٦]. وفى مواجهة هذا المصير الشامل المتعدد الأشكال نجد أن القوى الهزيلة للإرادة البشرية – ومن ثم إمكانيات العمل الإنسانى الحقيقى القائم على التفاعل بين الذوات – يتضاءل كما تتضاءل العوارض أمام الجوهر.

لم يكن هايدجر فى كتاباته الأخيرة يرى أن الإنسان جار الإنسان، بل أن "الإنسان جار للوجود"[٤٧]. أو وفق تعريف هايدجر "الوجودُ تعالٍ وحسب"، ولكن الوجود باعتباره "تعاليًا" (*transcendens*) يصبح فى ذاته مستعصيًا على الاقتراب منه، وعلى تسميته، وعلى تعريفه. وعندما يتصدى للإجابة عن السؤال "ما الوجود؟" يأتى بإجابة تذكرنا بكلام الكتاب المقدس قائلًا: "إنه هو فى ذاته"، أى إنه يتماهى مع ذاته، باعتباره المحرك الأول الذى لا يحركه شىء[٤٨]. ولا يتضح ولع هايدجر وتدلهه فى حب "القوى شبه المقدسة" وضوحًا أكبر مما يبدو عليه هنا.

ويوحى التحليل السابق بعدد من النتائج المهمة عن فلسفة هايدجر فى مرحلته الأخيرة، خصوصًا فيما يتعلق بقضية "التغلب" على المذهب الإنسانى الغربى الذى كثر

التفاخر به، ويعتمد عليه جانب كبير من أعماله الأخيرة. فلقد حاول هايدجر، اعتبارًا من محاضراته عن نيتشه عام ١٩٣٦، أن يبرز "خطأه" فى ١٩٣٣-١٩٣٤ ابتغاء التبرؤ منه، أى أن يفسر نشأة الاشتراكية القومية – لا بصفتها تجسيدًا لتغلب مذهب العدمية الغربى على نفسه حسبما تنبأ نيتشه بذلك – بل باعتبارها مثالًا آخر لذلك المذهب. ومع ذلك، فإن هايدجر لم يتخل قط، حتى نهاية حياته، عن التمييز الأساسى الذى وضعه فى كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا (١٩٣٥) بين "الحقيقة الداخلية والعظمة اللتين تتميز بهما الاشتراكية القومية" (وتتجليان فى اللقاء بين التكنولوجيا العالمية والإنسان الحديث") وبين وقائعها الفعلية المنحطة[٤٩]. إذ إننا إذا فهمنا الاشتراكية القومية أنطولوجيًا – أى وفقًا للمنظور السامى للوجود التاريخى عند هايدجر – فسوف نجد أنها تحمل بذور ذلك "التغلب" المشار إليه؛ ولكن هذه الإمكانية لم تحققها قط حقائق "الموجودات". وهكذا فكان يستطيع أن يقول فى عام ١٩٦٦، فى المقابلة الشخصية التى نشرتها مجلة دير شپيجل: "لا أرى أن مهمة الفكر مساعدة الإنسان بصفة عامة، داخل الحدود المسموح بها للفكر، على أن يحقق علاقة كافية مع جوهر التكنولوجيا، وكانت الاشتراكية القومية دون شك تسير فى هذا الاتجاه. ولكن هؤلاء الناس كانوا ذوى تفكير محدود لأقصى درجة فلم يستطيعوا إقامة علاقة صريحة مع الأحداث التى تجرى اليوم حقًا بل واستمر وقوعها على امتداد القرون الثلاثة الماضية"[٥٠].

ولكن هذا الزعم يؤكد الظن بأن جهود هايدجر لتبرير جوهر الاشتراكية القومية استنادًا إلى نظرية "تاريخ الوجود" لم تكتمل قط. بل إن هذه النظرية لم تكن تمثل فى ذاتها حقًا إلا زيادة تعمية للحقيقة التاريخية للاشتراكية القومية، إذ كانت حركة تضرب بجذورها، حقيقةً، فى السمات الخاصة للتاريخ الألمانى لا فى "الحضور" فوق التاريخى "للوجود" باعتباره "مصيرًا"[٥١]. وإذن فإن محاولة شرح جوهر الاشتراكية القومية باعتبارها نتيجة الوجود التاريخى يجب أن تعزى إلى استراتيجية الإنكار المذكورة آنفًا. فبفضل هذه الاستراتيجية، ينجح هايدجر – بعناد غريب – فى إقامة التعادل بين أوجه قصور الأمم الأخرى وبين سوء فعال النازية واصفًا إياها جميعًا بأنها أزلية، قائلًا إنها مهما تكن شيوعية أو ديموقراطية أو فاشية فلقد تساوت فى الخضوع لآلام "العدمية

التكنولوجية" و"نسيان الوجود". وبهذه الصفة فإن نظم الحكم غير الفاشية لا تمثل تقدمًا أساسيًّا على الاشتراكية القومية، إذ استطاعت الأخيرة بفضل "مواجهتها بين التكنولوجيا العالمية وبين الإنسان الحديث" أى تتميز على الأقل بالكفاح البطولى الذى خاضته ضد العدمية. وطبقًا لهذه الرؤية الملتوية لتاريخ الخلاص عند هايدجر (*Heilsgeschichee*) فإن فشل النازية يرمز لمأساة الإنسانية الحديثة بصفة عامة فى كفاحها ضد حقائق العدمية التكنولوجية. وفى النهاية يترك لنا فيلسوف الوجود حنينًا منحرفًا إلى صورة جوهرية للنازية، قائلاً إنها تمثل آخر فرصة لهذا القرن فى الكفاح الطويل ضد العدمية.

وقد أصاب كل من جورتس (Gorz) وسارتر فى إدراك أخطاء مذهب "تاريخ الوجود" باعتباره فلسفة غيرية، إذ تبين كلاهما أن مثل هذا المذهب يهدد بقمع المعايير النظرية التى من المحال أن يفكر أحد فى الحرية إلا من خلالها. بل ومن المحال لمثل هذه النظرية أن تكون لها قيمة كبرى فى التصدى لمشكلة إمكان فهم التاريخ. ومن المفارقات أن هذين المفكرين قد تعلما أخطار المعاملة الفلسفية للوجود المجرد باعتباره وجودًا مجسدًا من خلال لقاء كل منهما مع "الاسكولائية الماركسية"، أى الماركسية السوفيتية بصفتها مادية تاريخية. وهكذا كانا على وعى عميق بالأصداء الأخلاقية – السياسية لمذهب فلسفى يرى أن الوجود الإنسانى مجرد دالةً من دوالِّ المصير الأنطولوجى الأزلى، سواء كان مصير "المادة" أو مصير "الوجود". وتبين كلاهما أن الدافع الأساسى من وراء هذا المذهب لا يمكن إلا أن يكون احتقارًا خفيًّا للشئون الإنسانية. ونرى هنا أن المثالية المعكوسة لمذهب "جدليات الطبيعة"، ورفع هايدجر لمنزلة الوجود باعتباره تعاليًا مطلقًا – وهما قطعًا مما لا يحتمل اقترانهما – يَنِمَّانِ معًا على أشواق متماثلة: أى الرغبة المتنمية لما قبل العصر الحديث للتخلى عن مشروع الاستقلال الإنسانى، و"الابتكار الديموقراطى"، و"التأسيس الذاتى للمجتمع". لقد كانت هذه دوجماطيقية فلسفية وظلت حبيسة تمامًا داخل الميتافيزيقا، وبهذه الصفة كانت فلسفة تقتصر على إعادة إنتاج ظروف عدم الحرية التى تحكم الحياة الاجتماعية ولكن على المستوى النظرى. وهكذا يقول جورتس: "الواقع أن أى خطاب عن الوجود يحاول أن

يجرد الوجود من المتحدث وأن يدركه بها يتجاوز فيه الموقف المعرفى (أى العلاقات العملية) للمتحدث، يعتبر فى باطنه خطابًا ميتافيزيقيا: إذ إنه يزعم أن يقول ما يقوله عن الوجود فى غيبة البشر. وأنا أرى أن كل يقين يفتقر إلى معيار اليقين (أى كونه دليلًا) على أساس الخبرة المعاشة، فعل من أفعال الإيمان الذى يؤدى عاجلًا أو آجلًا إلى الدوجماطيقية (أى الجمود المذهبى). وعلى العكس من ذلك، نجد أن الطريق الوحيد للتخلص من الميتافيزيقا يتمثل فى إحالة التوكيد أو البحث إلى العمل الخاص بالباحث، بشرط وضعه فى سياقه التاريخى، وتحديده منهجيًّا، وتوجيهه نحو أهداف محددة"[٥٢].

ولسوف يتساءل سارتر، بروح مماثلة، "كيف نضع الأساس للعمل إذا عاملناه باعتباره لا يزيد عن اللحظة غير الأساسية لعملية غير إنسانية الجذور؟ كيف يمكن تقديمه باعتباره شكلًا ماديًّا حقيقيًّا شاملًا إذا كان الوجود كله يبلغ الشمول من خلاله؟... ولكن أية فلسفة تضع الإنسان فى منزلة ثانوية بالنسبة لما هو غير إنسانى، سواء كانت الفلسفة وجودية أو مثالية ماركسية، فلسفة تتخذ من كراهية الإنسان أساسًا لها وعاقبةً"[٥٣].

وهكذا فإننا، إحياءً للذكرى العاشرة لوفاته، وكذلك – وهو أهم – تكريمًا لحياته المثالية، نختتم الفصل بجعل سارتر يقول الكلمة الأخيرة.

الباب الثالث

البراجماتية الجديدة وما بعد البنيوية

الفصل السابع

إعادة رسم سياق البراجماتية الجديدة

الدلالات السياسية لمذهب مناهضة التأسيس عند ريتشارد رورتى

من الطبيعى أن يشعر المرء أن الفلسفة تضطهده، ولكن رد الفعل الخاص المذكور القائم على الدفاع ("فهو تمرد على النزعة الفلسفية نفسها، التى يشعر المرء أنها مهينة له وغير واقعية") أمر مبالغ فيه. إنه يشبه كراهية الطفولة ويؤدى إلى بذل الجهد عبثًا للنضج قبل الأوان، أى قبل أن يمر المرء بالعوامل المكونة له من ضروب التشويش والآمال المبالغ فيها، وهى التى لابد له أن يخبرها قبل أن يفهم أى شىء. الفلسفة طفولة الذهن، وأى ثقافة تحاول أن تتجاوزها لن تبلغ مبلغ النضج أبدًا.

توماس ناجيل (Nagel)، نظرة من مكان مجهول

(١)

عندما أصدر ريتشارد رورتى كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة** منذ عشر سنوات، أثار الكتاب موجات خلاف متعاقبة على السطح الفلسفى الساكن عادة عند جماعة الباحثين، إذ تجاسر فأعلن أن النموذج المعرفى الذى ساد الفكر الغربى على مدى ٢٤٠٠ سنة قد عفى عليه الزمن . ويقوم هذا النموذج على أولوية حاسة البصر (فالكلمة اليونانية القديمة للفعل "يعرف" (noein) ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالاسم المستخدم "للبصر" أو "الرؤية") ويتصور أن المعرفة تقوم على التوافق بين الذهن والشىء، أو (*adaequatio intellectus et rei*) أى المطابقة بين الشىء وبين صورته فى الذهن، على نحو ما أعاد صياغة المبدأ الاسكولائى، ومعنى هذا أن "الحقيقة" سوف تنشأ عندما يتحقق التناغم بين الصورة الذهنية والواقع الموضوعى. ولا شك أن الفلاسفة قد اختلفوا على امتداد ألفين وخمسمائة عام اختلافات حادة حول إيلاء الامتياز لأى

نصف من نصفى المعادلة المذكورة. فالمثاليون من أفلاطون إلى هيجيل دأبوا على الرهان على جانب العقل، أو العامل المثالى؛ والتجريبيون من لوك حتى المذهب الوضعى فى القرن العشرين يؤكدون أولوية العالم الموضوعى، وهو الذى ينبغى للعقل أن يتفق معه. وكان الصدع الذى أحدثه إسهام رورتى فى هذا الخلاف الذى طال أمده يرجع إلى إعلانه العالى النبرة أن المقولات نفسها التى دارت حولها تلك المناظرة كانت فاسدة، وأن كل محاولة لوضع إجابة نهائية تفى بهذا المطلب التى طالت عليه العصور لليقين الميتافيزيقى – من أفلاطون إلى اليوم – كان محكوما عليها مسبقًا بألا تكون ذات جدوى. وقال إن الزعم نفسه بوجود حقيقة موضوعية لازمنية ولاتاريخية وهم خاص بنمط إنسانى محدد – هو "الإنسان الفلسفى" – وإن هذا الحافز الميتافيزيقى – الذى يعتبر فى جوهره صورة علمانية من الشوق الدينى للربوبية – مشكلة عصية كالعفريت الذى لابد من إخراجه ودفنه. ولن نستطيع أن نتحرر آخر الأمر إلا بهذا الأسلوب من تلك السلسلة الكاملة من الخطوات المتعثرة التى تشكل فى رأى رورتى تاريخ الفلسفة.

ويتضمن عنوان الكتاب استعارة تعبر تعبيرًا موفقًا عن الطابع الأساسى لهذه الخطوات المتعثرة، إذ يقول العنوان إن الفلسفة قد سعت على مر العصور إلى تقديم مجموعة من الصور الدقيقة التى تمثل العالم الخارجى تمثيلًا لا يقبل الطعن فيه، أو قل إنه "صورة مرآة" للواقع، إن صح هذا التعبير. ويود رورتى أن يحررنا من هذا الخطأ العظيم الذى يؤرق ضمائرنا.

والنغمة التى نحسها فى مشروع رورتى توحى بأنه جسورٌ خلَّاق إلى أقصى حد، إذ يقصد أن يجعلنا نشعر أنه اكتشف أمرًا يفتتح به عهدًا جديدًا. والواقع أنه لا خلاف على أن رورتى يقدم لنا إعادة قراءة واضحة، ذات نظرات نفاذة، لتاريخ الفلسفة منذ ديكارت. ولا خلاف أيضًا على أن دعاوى الأصالة فى مشروعه دعاوى متضخمة. ويعود السبب، فى جانب منه، إلى أننا نكتشف أن البطل الشرير فى قصته – أى نظرية استناد الحقيقة إلى التوافق، وهى النظرية التى عفى عليها الزمن – لا يعدو كونه رجلًا من قش، إذ إن نموذج التأسيس فى الفلسفة الذى يهاجمه رورتى كان قد فقد هيمنته فى أوروبا منذ وفاة هيجيل عام ١٨٣١. ولا ننكر أنه عاد إلى الحياة فى القرن العشرين

عندما قدم هوسيرل مذهب "حدس الجوهر"، ولكن المؤمنين بمبادئ هوسيرل الأصلية أصبحوا قلة ويظهرون على فترات متباعدة هذه الأيام. وأما استعارة "مرآة الطبيعة" فقد راجت سوقها، بعد هيجيل، فى العلوم الطبيعية والاجتماعية التجريبية. ومع ذلك فلقد تغيرت هذه الحال منذ إعادة اكتشاف علم الاجتماع التفسيرى فى الستينيات، وفيما يتعلق بمبحث الفلسفة نفسها (وهو على أية حال الهدف الأصلى لما يجادل فيه رورتى) فإن التقاليد التحليلية التى تهيمن على المسرح الأنجلوأمريكى المعاصر، والتى يتحدث منها رورتى نفسه، لا يمكن تصنيفها إلا فى عداد المذاهب "التأسيسية" ولو بشروط معينة. وإذا كانت المدرسة التحليلية لا تزال تؤمن بشىء مثل "الحقيقة"، فإن هذه الحقيقة لا تكاد تشبه النمط الميتافيزيقى الديكارتى. بل نجد أنها تقدم إلينا من خلال نظرية عن اللغة العادية وبطريقة يمكن أن تجعل صورة المرآة التقليدية صورة فاسدة. إذ ما إن نعتبر أن اللغة وسيط متغير لا يمكن تجاوزه بين قدرة التمثيل وبين الحقيقة "الموجودة خارجنا" فمن المحال أن يتمتع تمثيلنا بالنقاء نفسه. وهكذا، فإذا كانت الحجج التى يقيمها رورتى ضد ما ورثناه من الفلسفة الأولى لا تخلو من الهدف، ولها جدواها، فلابد للمرء من التسليم بأن مسار الفكر الفلسفى كان قد تغير قبل ظهور كتابه عام ١٩٧٩ (وربما لم ينكر رورتى نفسه هذه الحقيقة). ومن ثم فينبغى أن ننظر إلى مشروعه باعتباره جهدًا لتطهير الميدان من "جيوب" القدامى، وذلك من خلال محاولته تجميع مختلف ضروب النقد للميتافيزيقا التى كانت تدور على الألسنة فترة طويلة (على الأقل منذ نيتشه) والتوفيق بينها. وكان عدد كبير منها قد سبق لمن يسميهم "أبطال الفلسفة الحديثة" أن أعربوا عنها بقوة، وهم ديووى (Dewey)، وهايديجر، وڤتجنشتاين.

وأما النجاح منقطع النظير الذى حققه كتاب رورتى فربما كان يرجع، فى جانب منه على الأقل، إلى عدد من العوامل السياقية غير الفلسفية. فالواقع أن قضية الكتاب الرئيسية الخاصة، التى تقول بأن جميع الدعاوى التى تزعم بقوة معرفة الحقيقة قد عفى عليها الزمن دون جدال، تذكرنا بشدة بكتاب ذى قضية موازية، كما أثار خلافات مماثلة فى أوائل الستينيات، وهو كتاب **نهاية الأيديولوجيا** من تأليف دانييل بلْ[1] (Bell).

وتزعم قضية بِلْ، التى غدت ذائعة الصيت، أن المجتمعات الصناعية المتقدمة قد خاب أملها آخر الأمر "فى المزاعم السياسية اليوتوبية" (أى "الماركسية") وأنها قد أحلت محلها 'عقلية' تعلى من شأن الكفاءة التكنوقراطية/ الإدارية (وهى التى يقال أو يفترض أنها غير أيديولوجية) وتبرزها فوق غيرها. والواقع أن رورتى نشر أخيرًا بحثًا بعنوان "أولوية الديموقراطية على الفلسفة" يتضمن المديح لنظرية بِلْ، وتأييدًا شديدًا لدلالات حجته بصفة عامة، فهى حجة تلتزم بالأعراف التزامًا عميقًا وتنتمى إلى مذهب المحافظين الجدد، إذ يقول رورتى إن المجتمع المثالى فى نظره وفى نظر بِلْ "مجتمع يشجع 'نهاية الأيديولوجيا'، ويطبق التوازن التأملى باعتباره المنهج الوحيد المطلوب فى مناقشة السياسة الاجتماعية"[٢].

أفلا يستطيع المرء، من دون جهد جهيد، أن يرى أن كتاب رورتى يؤدى وظيفة فكرية مشابهة لوظيفة كتاب 'بِلْ' الذى صدر قبله بنحو عشرين عامًا؟ أليست هذه ملحمة تصور خيبة الأمل فى الرسالة اليوتوبية للفكر – أى معرفة الأشياء كما هى فى الحقيقة وآخر الأمر – ونصيحة لنا بأن نقنع بالطابع الجزئى والنسبى وضيِّق الأفق – بالضرورة – لنظراتنا الفكرية مهما يبلغ عمقها؟ ونسأل باختصار: أفلا يتسم البرنامج الفلسفى لرورتى بعنصر محافظ جديد ذى مستوى عميق؟ ولنسأل أيضًا: ألا تعتبر هذه العقيدة المستوحاة من التاريخ، فى آخر المطاف – أى الإيمان بالنسبية التى تقول إن الحقيقة كلها فى النهاية من التجليات الظاهراتية للأصل التاريخى الفكرى الذى تكونت فيه – دعوة إلى الاستسلام الشديد والتهدئة؟ أفليست فلسفة "تكيُّفٍ" مناسبة بالقطع لعصر "ترسيخ المواقع" و"انخفاض مستوى التوقعات"؟ ومن المفارقات أن المرء يصل إلى هذه النتائج من خلال التطبيق اللاحق لمنهجية رورتى التاريخية على فكره الخاص – أو إذا صح هذا التعبير – بوضع منهجه التاريخى فى سياقه التاريخى[٣].

تتمثل 'المناورة' الرئيسية المناهضة للتأسيس فى كتاب رورتى فى رفض جميع المزاعم بوجود قيمة عالمية موضوعية. ويترتب منطقيا على هذه الخطوة اعتناق مبدأ النسبية الشاملة المحكمة، وهى التى يصرح باعتناقها[٤]. (ولا يسع المرء هنا إلا إبداء الإعجاب باتساق حجته). يقول لنا رورتى: ليست النسبية بالسوء الذى تبدو به، إذ

إنها تؤدى إلى التسامح. ولكن رورتى يريد إثبات الشىء وعكسه، وهو ما لا يجوز. فإذا فقدنا الثقة فى كل المقولات العامة للقيمة، فكيف نستطيع - مُحِقِّينَ - أن نمتدح التسامح باعتباره القيمة الوحيدة التى نجت من هجمة التشكك؟ ويبدى رورتى الاتساق هنا أيضًا: إذ يقول إنه مضطر إلى الاعتراف بأن التسامح لا يتمتع بمكانة أخلاقية أعلى من التعصب. وأما تفضيله للتسامح فلا يزيد عن كونه "تفضيلًا" وحسب، أى إنه ليس "قرارًا". ومن المحتوم أن تفشل جميع محاولات إدراج هذا المبدأ موضوعيًّا فى "النظام الطبيعى للأشياء"، على نحو ما حاول أن يفعله فلاسفة الحق الطبيعى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وليس لدى رورتى ما يستند إليه هنا إلا ضيق النظرة، وهو يلجأ إليه لجوءًا متزايدًا. فما دام شخصًا نشأ فى بيئة بورجوازية غربية، فلقد تصادف أن أحب قيمة التسامح. ولكن اتجاهه واتجاه بقية أفراد هذه المجتمعات هذا الاتجاه لا يفصح عن شىء بشأن الثقل الموضوعى لهذه القيمة. والحق أنه لو حاول المرء أن يقنع مثلًا أحد أفراد طائفة من طوائف الهندوس أو أحد الملالى الإسلاميين [فى إيران] "بالتفوق الموضوعى" لهذا المبدأ وغيره من المبادئ الأخلاقية الغربية، فلسوف يدرك المرء فجأة الحدود الراسخة فى أسلوب تفكيره. وهكذا يفيدنا رورتى بتكرار حجج مفكر ميتافيزيقى عميق الثقافة من محطمى الأصنام، وهو ديڤيد هيوم (Hume). إذ يقول هيوم إن أخلاقنا ليست سوى تيار لما درجنا عليه واعتدناه، ولكننا طلبًا للراحة، وبدافع نرجسى مستوطن، فيما يبدو، فى كل ثقافة، نختار أن نصف هذه الأخلاق بأنها "عالمية" لنزيد إحساسنا بأهمية ذواتنا.

ولكن رورتى فى الحقيقة يصارع سلسلة من الأشباح الميتافيزيقية التى لا تكاد تبدى أية مقاومة. فكما سبق أن ذكرنا، غدا المؤمنون بالميتافيزيقا العتيقة قلة متباعدة الأفراد، أضف إلى ذلك أن اختياره الطريق الذى يمثل أقل مقاومة يتيح له أن يتجنب التصدى الفعلى للمحاولات المعاصرة العميقة (وهو اختيار قائم على استراتيجية محسوبة بدقة) لتبرير المعتقدات العالمية، كما أنها محاولات تتجنب الشراك "التأسيسية" للميتافيزيقا التقليدية(٥). ومعنى هذا أن المرء يستطيع أن ينكر النسبية، وأن يؤمن بالعقلانية والحقيقة، من دون أن يصبح ميتافيزيقيًّا أو "تأسيسيًّا" بالمعنى التقليدى، وهو

احتمال يرفض رورتى أن ينظر فيه. ولا شك أن المرء يستطيع أن يتحدث، وبأسباب منطقية، عن "عالمية" بعض القيم الغربية (كما فعل ماكس ڤيبر) – مثل المفهوم العقلانى، ومناهج الاكتشاف العلمى، وحقوق الإنسان، وحتى عن "التسامح" مثل رورتى – من دون أن يرتكن إلى مزاعم ميتافيزيقية زائفة كالقول بأن تلك الأفكار منزلة من عند الله أو ذوات جذور فى جوهر إنسانى يتجاوز التاريخ. ومن الممكن، بدلاً من هذا، أن نقول إن بعض المبادئ والنظم التى تصادف أن نشأت فى الغرب، فى مجالات منوعة من الجهود الإنسانية – العلمية والأخلاقية والسياسية – تمثل "أكفأ" أو "أعدل" وسائل حل المشكلات، وإنها قد حظيت بالاعتراف بهذه المكانة، وبازدياد، حتى من جانب ثقافات ذوات هياكل قيمية تعارضها معارضة أساسية. وهكذا فإذا أراد المرء أن يتحكم فى الطبيعة بكفاءة فله أن يلجأ إلى أساليب العلم الغربى. وإذا أراد المرء أن ينتقد أشكال الحكم الاستبدادى فله أن يلجأ إلى نظريات العدل وحقوق الإنسان. وعلى غرار ذلك، إذا أراد المرء أن يقنع القراء بموقف نظرى أو عملى مهما يكن – كما يفعل رورتى – فله أن يستعمل الإجراءات المعتادة فى إقامة الحجج المنطقية. وهكذا، فمن زاوية مهمة، نرى أن "الإمكانيات العقلانية" الفائقة لهذه المناهج المنوعة فى حل المشكلات قد لقيت استحسانًا عالميًّا من لون ما.

ويتسم رورتى بالميل إلى استعمال المفارقات والاستفزاز، وهو ما لا بد أن يُذَكِّرَ المرء بالسوفسطائيين فى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد، إذ تميزوا بالبراعة فى جعل الحجة الضعيفة تبدو أقوى من غيرها، وهو ما دعا سقراط إلى تكريس حياته المثالية للهجوم على تلك البراعة. ولكن هذا يدفعه، فى الوقت نفسه إلى الدفاع عن عدد غير قليل من وجهات النظر المعيبة، مثل موقف الكاردينال الإيطالى بيلارمينه (Bellarmine) فى انتقاداته لعالم الفلك البولندى كوپرنيكوس (Copernicus) الذى أثبت أن الشمس مركز المجموعة الشمسية بما فيها الأرض وسائر الكواكب. وورورتى، بطبيعة الحال، باعتباره غربيًّا يؤمن بالمركزية العرقية ويتسم بالرضى عن نفسه، فيسره كثيرًا أن معايير كوپرنيكوس العقلانية قد انتصرت، قائلًا إن لغة العلم "قد شكلت ثقافة أوروبا، وجعلتنا ما نحن عليه الآن". ولكن رورتى يتساءل: "هل نستطيع أن نجد حقًّا أسلوبًا

للقول بأن الاعتبارات التي قدمها الكاردينال بيلارمينه – أى أوصاف الكتاب المقدس لنسيج السماوات – كانت فعلًا 'غير منطقية أو غير علمية'؟" ويرد على السؤال قائلًا: "لا" من الزاوية الجوهرية، ويضيف قائلًا "إن إعلان ولائنا لحدود التمييز [بين ما هو علمي وما هو غير علمى] لا يعنى وجود معايير 'موضوعية' و'عقلانية' للقبول بها"[٦] ولكن رورتى هنا ينسحب من المعركة بسرعة أكبر مما ينبغى. وبذلك يسهل الأمر كثيرًا على نفسه، وعلينا. فمهما تكن المزايا النسبية لحجة رورتى (إذ إن معاييرنا التى نحدد بها ما يعتبر علميًا، كما يبين قون (Kuhn)، قد تغيرت على مر الزمن ولا تزال تتغير) فإن الأمثلة التى اختارها لا تخدم حجته. فعلى الرغم من كل ما يقوله 'قون' عن 'النماذج'، فإن أحدًا لا يستطيع أن ينكر "الحقيقة الموضوعية" التى تقول إن الأرض فعلًا تدور حول الشمس، وإن الماء يتكون من الهيدروجين والأوكسيجين، وإن "حريقًا" ضخمًا اندلع فى أوروبا بين عامى ١٩٣٩ و١٩٤٥، بل ولا يمكن لأمثال هذه "الحقائق" أن تتغير بأى شكل لو أن صورة الكون التى يرسمها الكتاب المقدس فى نظر الكاردينال بيلارمينه قد عُقد لها لواء النصر.

وفى هذا الصدد نجد أن النفور العميق الذى يبديه رورتى من مقولات الحقيقة القوية التى تتجاوز السياق نفور خانه التوفيق. ومن المفارقات أن يصدق هذا حتى لو قبل المرء التعريف البراجماتى للحقيقة الذى لا يتوقف عن الاستشهاد به، إذ ما على المرء إلا أن يبين هشاشة القول بأن السياق مغلق بصورة مطلقة ومن المحال النفاذ إليه، وهى المقولة التى يبنى عليها رورتى حجته القوية عن النسبية الثقافية، وعندها تتفتت حجته كلها عن استحالة قياس الثقافات (والأرجح أنها مبنية على فهم خاطئ لفكرة ڤتجنشتاين عن "الألعاب اللغوية" أو "أشكال الحياة"). وهكذا فما دمنا لا نملك إلا هذه المعايير التى نعتبرها أساسًا للحكم – أى تلك الخاصة بالتحاج العلنى والعقل – فلا بد أن نقول إن الكاردينال بيلارمينه كان – من زاوية لا يستهان بها قطعًا – "غير منطقى وغير علمى"؛ وهذا رأى يمكن الاستمساك به بغض النظر عن الجانب الذى دان له النصر فعلًا فى ذلك الخلاف. ومن سخرية القدر أن تكون هذه الحالة على وجه الدقة هى التى تقوض جهود رورتى لنفى جميع الأقوال التمثيلية للحقيقة. أى إن

كوپـرنيكوس "مصيب" للسبب الدقيق الذى يقول إن حكمه أفضل لأنه يتفق مع الحقيقة الواقعة للأشياء.

ومن ثم فإن محاولات رورتى لنفى نظرية الحقيقة القائمة على الاتفاق مع الواقع نفيًا نهائيًّا والتخلى عن جميع أنواع الواقعية الميتافيزيقية، تبدو (على الأقل فى هذه الحالة وأمثالها) فاسدة التصور ومتعجلة. ويتضح فى تفكيره الخلط بين نظرية المعرفة والأنطولوجيا: أى بين سؤالنا كيف نعرف أن شيئًا ما موجود وبين كونه موجودًا. ومن هذه الزاوية، حتى إذا لم نستطع تقديم إجابة مقنعة عن السؤال الأول، فنستطيع فيما يبدو أن نشير إلى ثروة من الممارسات اليومية غير العلمية التى يمكن أن تنهار، دون مبالغة، لو أننا جردناها فجأة من الافتراض الأساسى للواقعية الميتافيزيقية، أى وجود عالم خارجى له وجوده المستقل. وهكذا فحولنا عدد هائل من الظروف والمنازعات اليومية التى لا يمكن أن تحل (أو أن تجد بداية طريقها إلى الحل، وفقًا للحالة) إلا بالرجوع إلى المنطق التقليدى القائم على التحقق التجريبى (أى العملى) الذى يفترض سلفًا وجود فكرة ما عن التوافق: مثلًا إن كان الطالب قد سلم البحث المطلوب منه فى الوقت المحدد، أو إن كان الجسر الذى أعبره سليم البناء، وهلم جرًّا. وقد يكون أرباب مذهب الهرمانيوطيقا (التفسيرية) على صواب تام إذا قالوا إن هذه "الحقائق" فى ذاتها لا تعنى شيئًا، وإنها لن تحمل دلالة ذات بال لنا إلا حين نبدأ فى إدراجها فى إطار تفسيرى كبير من نوع ما؛ وهو شرح يمنح القبول لزعم دريدا، الذى كثر الاستشهاد به، وإن كانت إثارته ظاهرية فقط، وهو "لا يوجد شىء خارج النص"[(٧)]. ولكن ذلك لا يعنى أن ننكر أن قسمًا أساسيًّا من الخبرة البشرية (العلمية وغير العلمية) يعتمد على افتراض وجود اتفاق له دلالته، وعلى مستوى أساسى معين، بين فهمنا للواقع وبين الواقع نفسه. وليست المسألة كما يصورها رورتى فى حجته النسبية ضد صورة المرآة، فليس كل شىء مباحًا.

ومثال الخلاف بين الكاردينال بيلارمينه وكوپـرنيكوس يهمنا فى حدود ما يرمز له من عيب يعتبر من العيوب الرئيسية للبراجماتية الجديدة التى تقتصر على السياق وحده عند رورتى، إذ إنه يختص السياق وحده بسلطة تحديد "الصواب" أو "المعيارية"،

وبذلك يتجاهل عمدًا قوى العقل والبحث النقدى التى تتجاوز السياق، وينتهى من ثم إلى مساندة فعلية لموقف ينتمى فى جوهره إلى التيار المحافظ الجديد الذى يقول "كل ما هو حقيقى عقلانى، وكل ما هو عقلانى حقيقى". فهذا التفكير ينكر وجود أية صفات شرعية أو قانونية يمكن أن تتجاوز ما يقدم إلينا فعليًا. ولكن أحدًا لا يستطيع أن ينكر، ولا رورتى نفسه، أن هذا الزعم عن طبيعة السياقات زعم تأسيسى فى جوهره. فإن حجته بشأن السياقات تقوم على افتراض مسبق يتجاوز السياق - ومن ثم فهو شبه ميتافيزيقى - عن طبيعة السياقات، كل السياقات، فهو يقول إنها منعزلة، مغلقة على نفسها، ومن المحال النفاذ إليها. ولكننا نشك كثيرًا فى قدرة هذا الزعم على الصمود للفحص التجريبى المستمر. هل نستطيع أن نقول حقًّا، مقدمًا، وبثقة إن الخلافات بين رؤى العالم أو الثقافات لا تسمح بالفصل بينها استنادًا إلى الحجج العقلانية التى تهدف إلى الاتفاق؟ أى إن رورتى يظل، فى نهاية المطاف، حبيسًا للتقاليد المعرفية نفسها التى يسعى إلى فضحها[٨]. إذ إن عليه أيضًا أن يقدم زعمًا مطلقًا بشأن طبيعة المعرفة من هذه الزاوية (أى كونها سياقية وذات إحالة ذاتية... إلخ) حتى يؤيد بحثه النقدى للواقعية المعرفية. إنه يعتقد خطأً أنه يستطيع الخروج من اللعبة اللغوية الخاصة بالطرح الفلسفى للحقيقة، فى حين أن أمله الوحيد فى النجاح يكمن فى التفوق على الآخرين الذين لعبوا هذه اللعبة وفقًا لقواعدهم الخاصة. وهذه القواعد تفترض سلفًا وجود معايير "للاتفاق والصحة العالمية" وهى المعايير التى ينبغى لرورتى، باعتباره فيلسوفًا يبنى حججًا، أن يستند إليها ضمنًا. أضف إلى ذلك أن المرء يستطيع أن يشير إلى ثروة من الممارسات اللغوية فى الحياة اليومية التى تعتمد، على وجه الدقة، على المثل العليا المتجاوزة للسياق التى يبذل رورتى جهده الجهيد فى إنكار وجودها. وهكذا، أليس صحيحًا أن

أحاديثنا العادية عن الحقيقة والواقع القائمة على المنطق السليم تتضمن أنواع المثل العليا التى يريد رورتى أن يطهر الكلام منها؟ وفى أحاديثنا اليومية لا نعنى عادةً بكلمة "حقيقى" شيئًا يشبه قولك "ما يسمح مجتمعنا لنا بقوله"، ولكننا نعنى بالكلمة "إننا نذكر ما يطابق الشىء، أى ما يعتبر حقيقة الشىء فعلًا" وكلمة "حقيقى" لا نعنى بها

عادة شيئًا مثل "المحال إليه وفقًا لمعايير ثقافتنا" بل شيئًا أقرب إلى قولك "الواقع القائم فعلًا، سواء اعتقدنا ذلك أم لم نعتقده"(٩).

وفى أثناء دفاع رورتى عن ثقافة سياقية "بَعْدِ فلسفية" أفاقت من أوهامها يقول: "عندما يأتى رجال الشرطة السرية، وعندما يتولى أرباب التعذيب انتهاك حقوق الأبرياء، لا يوجد ما يقال لهم من قبيل 'إن فى داخلكم شيئًا تخونونه. وعلى الرغم من أنكم تجسدون ممارسات مجتمع شمولى سيعيش إلى الأبد، فإن شيئًا ما يتجاوز هذه الممارسات يدينكم' "(١٠). ولكننا نجد هنا أن رورتى قد أصبح بيسرٍ بالغ حبيسَ سخريته المعرفية الخاصة. ولا يحتاج المرء إلا إلى مشاركته التشكك فى ردع أرباب التعذيب باللجوء إلى الحجج المنطقية حتى يُسَلِّمَ بوجود شىء "يتجاوز هذه الممارسات" فعلًا ويدينها، ونقصد به المثل العليا غير التجريبية الخاصة بشرعة "العدالة" التى أصبحت جزءًا من الشرعة الأخلاقية المشتركة عالميًا (والمضادة للوقائع) والتى تعتبر "بَعْدَ شمولية". وأما المبررات الذاتية عند أرباب التعذيب ومحاكم التفتيش فتنفى ذاتها بمجرد اتخاذها صورة لغوية، إذ تعجز عن الاتفاق مع المثل العليا الأخلاقية المتجاوزة للسياقات والكامنة فى التوقعات اللغوية للثقافة "بَعْدِ التقليدية" القائمة على معايير تقبل التعميم، ومن ثم فهى غير خاصة بحالات معينة. وطبقًا لهذا المنطق، فحالما يشترك ما يقوم على الحالات الخاصة من أمثال هذه الرؤى للعالم فى اللعبة اللغوية "للعدالة والصحة" - وهى ضرورية لكل نظام استبدادى حديث لا تقليدى - فإنها تخسر، وإن لم يكن ذلك يعنى بطبيعة الحال أنها لم تعد موجودة. زد على ذلك أن السقوط المذهل للشيوعية البيروقراطية عام ١٩٨٩ يُعزى، على وجه الدقة، إلى فاعلية أمثال هذه العوامل "المثالية". كانت وفاتها أولًا تتجلى فيها أزمة مشروعية. إذ كان ما تزعمه نظم الحكم المذكورة من عدالة قد خضع للجدلية الكلاسيكية بين المظهر والجوهر، وكان الأول يتناقض تناقضًا صارخًا مع الأخير، بل لقد بلغ من شدته أن هذه النظم انهارت من الداخل آخر الأمر. وكان انتصار "حيلة العقل" لا يرجع فى الواقع إلى "جدلية روحية" مقدرة سلفًا بقدر ما يرجع إلى قوة شىء متجاوز للسياق مثل الفكرة الديموقراطية. ولا شك أن لهذه الفكرة سياقًا محددًا وتاريخًا. ولكن الأحداث الدرامية

عام ١٩٨٩ بينت بوضوح وجلاء أن لديها القدرة أيضًا على تجاوز الظروف التجريبية الخاصة بنشأتها التاريخية.

والجهود التى يبذلها رورتى للقضاء على البقية الباقية من نظرية التوافق فى الخطاب الفكرى ترغمه مرارًا وتكرارًا على الدفاع عن مواقف ضعيفة ومتناقضة فى ذاتها. فهو يكرر التعبير عن نظرة مهمة توصل إليها فلاسفة اللغة فى القرن العشرين مثل (Saussure) وڤـتجنشتاين) بشأن أوجه القصور فى التمثيل اللغوى، أى إن اللغة نظام دلالى تحيل الكلمات فيه القارئ، فى المقام الأول، إلى كلمات أخرى لا إلى كيانات فى العالم. ولكنه يستنبط من هذه الحقيقة نتيجة شعرية 'دريدية' خاطئة ننكر وجود الوظيفة الإحالية للغة، قائلًا: "لا بد أن نسقط فكرة الاتفاق بالنسبة للجمل مثلما نسقطها للأفكار، بحيث نرى الجمل مرتبطة بجمل أخرى "بالعالم". ويضيف قائلًا: "وإذا ذكرنا أن ڤـتجنشتاين وهايديجر لديهما آراء حول وجود الأشياء، فليس معنى هذا أنهما يخطئان فى تصور كيفية وجود الأشياء على وجه الدقة؛ ولكنها مجرد ذائقة ضعيفة، إذ تضعهما فى موقع لا يريدان أن يقعا فيه، وحيث يبدوان مدعاة للسخرية"[١١].

والملاحظ أن الجانب الجمالى فى موقف رورتى – أى اعتبار الفلسفة لعبة منزلية للنخبة، تزيد مسائل "الذوق" فيها أهميةً عن النظر فى "الحقيقة" – يحتل مكان الصدارة تدريجيًا فى حجته. وهكذا، فكما يشير المقتطف السابق، نجد أننا مضطرون إلى الاعتراف بأن ڤـتجنشتاين وهايديجر قد وصلا فى انتقاداتهما لنظريات التمثيل التقليدية إلى مفهوم "أدق" ("أكثر موضوعية"؟) لوجود الأشياء. ولكن لفت النظر إلى هذه الحقيقة يجعلهما يبدوان مدعاة "للسخرية" (والأنكى من ذلك وصفها "بسوء السلوك") ما داما كانا يقصدان إلى تجاوز نظريات التمثيل القديمة برمتها. إننا ضبطناهما أثناء فعلتهما، إذ إن تجاوز نظريات التمثيل القديمة يرغمها أساسًا على وضع نظريات جديدة تزعم تمثيل "الصدق" تمثيلاً أكبر، ومن ثم لم يعد أمامهما بصراحة مهرب من لعبة الإحالة الذاتية فى نظرية المعرفة، ولكن إشارتهما إلى هذه الحقيقة فى صحبة المهذبين يعنى أنهما ارتكبا سوء سلوك على المائدة ولم يبديا التأدب!

ويدور كتاب رورتى حول تعارض ثنائى أساسى: أى التعارض بين الفلسفة "الموضوعية" (التى يراها سيئة، وجادة وإقصائية) وبين تصور رورتى الخاص للفلسفة "التعليمية" (التى يراها حسنة، ومتلاعبة، ومنفتحة). ولكن هذا التعارض، مثل كل تعارض من أمثاله، يتسم بالجمود ومن ثم يرتكب ظلمًا شديدًا على حساب الطرف الأضعف. ما زلنا نتعلم الكثير من مبادئ أولئك الفلاسفة المذهبيين الذين يهيل رورتى فوقهم أكوامًا من القدح، أى أفلاطون، وديكارت، وهيجيل. ويسلم رورتى بأن لنا، بعد اكتمال ثورة "المعلمين"، أن نعود إلى قراءة الآخرين. لكننى أتصور أننا لن نقرأهم بصورة تختلف عن قراءتنا لهم اليوم، وعن أسلوب قراءتهم منذ زمن طويل. إذ ما أقل الذين يقرؤون اليوم هذه النصوص متوقعين استيعاب شىء يقترب من الحقيقة النهائية. ولكن إسهاماتهم تعتبر تأملات عميقة فى المشكلات الرئيسية للحياة البشرية والفكر الإنسانى. ونحن نبجل أمثال هؤلاء المفكرين باعتبارهم أرواحًا موهوبة تمكنت أثناء التاريخ الثقافى من وضع شروط التناظر حول ما يهمنا باعتبارنا كائنات لنا حاجات روحية وعملية. ومن المحتمل ألا يختلف رورتى مع هذه الأقوال اختلافًا جوهريًا، فإذا حدث هذا فإن تحذيراته المتعددة المنذرة بأهوال الآخرة بشأن الاحتمالات الوشيكة "للانغلاق الميتافيزيقى" لابد أن تدان بالتطرف الشديد فى التعبير.

ويقول رورتى لنا إنه يحاول تحريرنا من عدد من ضروب الانحياز الميتافيزيقى الخانقة. ولكن ما غاية تحريرنا؟ وهل نريد حقا أن يكون ريتشارد رورتى محررنا؟ سأخاطر بأن أتهم بالجحود وأقول إنه إذا سيطرت فكرة الفلسفة التعليمية التى يدعو إليها رورتى فسوف يسوء حالنا فعلًا، إذ إنه، برنته الأمريكية الفرحة التى يكشف بها ادعاء الجد الفلسفى [أى يقوضه] يترك لنا الفلسفة أساسًا دون جوهر، ودون أهداف عليا. ونتيجة لذلك يقترب فكره من أن يصبح فلسفة "عمتم صباحًا" وقد أجاد 'تفصيلها' لتناسب حاجات عصر ما بعد الحداثة، التى نشعر فيها بالراحة لأننا لم نعد مضطرين إلى مواجهة المسؤوليات الفكرية للحقب السابقة، وهى المسؤوليات التى تدور حول قدرتنا على وضع "تقييمات قوية"[١٢]. إن هذه حقبة يقول فريدريك چيمسون عنها إنها تخضع لهيمنة حساسية خدرت تخديرًا عميقًا فانطمس فيها التمييز

بين "المظهر" و"الجوهر"، وزاد فيها التماهى نتيجة لذلك مع 'نماذج المحاكاة' التى ولدتها أجهزة الإعلام الجماهيرية، أى قوى "صناعة الثقافة" التى تقدم لنا الأوهام. وفى أعقاب هذه الحالة نجد أننا فقدنا حتى مقدرتنا على الإحساس بغربتنا، إن صح هذا التعبير[١٣].

وهكذا يخاطر فكر رورتى بأن يصبح فلسفة ملائمة للنرجسية السطحية فى عصر يرفض أن يقتنع بأن أسلافه قالوا أشياء مهمة. وعقيدته مذهب لذة رعديد يرثى له، تختزل فيه مسائل العقيدة الفلسفية فتصبح اعتبارات ذائقة معينة[١٤]. والحق أن نص رورتى نفسه، لا مجرد خيال كاتب هذا الكلام، هو الذى يحفل باستعارات من حفلات العشاء، إذ يقول: "تهدف الفلسفة التعليمية إلى استمرار المحادثة.."[١٥] وهو يعرف "التقدم الفلسفى" بأنه "القدرة على أن يفعل البشر أشياء ذات طرافة أكبر، وأن يكونوا بشرًا ذوى طرافة أكبر"[١٦] وإذا كان الفلاسفة قد شغلوا أنفسهم، بسذاجة، فى الماضى بالبحث عن الحقيقة، فعليهم أن "يقوموا اليوم بتوليد أوصاف جديدة"، والسعى إلى "طرائق جديدة للكلام.. أفضل وأكثر طرافة وثمرًا"[١٧]. وفيلسوف ما بعد رورتى داعية مشبوب الولع "بالمحادثة الحرة اليسيرة"، شخص يعى بانتمائه إلى "بورجوازية" ما بعد الحداثة... واستعداده لتقديم وجهة نظره فى كل شىء تقريبًا"[١٨] إنه شخص راض عن نفسه، "يذكر أسماء الناس" ويستخدمها فى "الإشارة إلى الأوصاف، والنظم الرمزية، وطرائق النظر"[١٩].

من الصعب ألا نتعاطف مع الانتقادات القوية وذات الدلالة الكبيرة التى يوجهها رورتى إلى التقاليد الفلسفية الغربية، ولكن المشكلة أنه يرادف بسهولة بين "الميتافيزيقا" وبين "الفكر" أو "العقل" مرادفة مخلة. ونتيجة لذلك يستسلم بأسرع مما ينبغى بشأن الصراع الخاص بكيفية البت – فى حقبة ما بعد الميتافيزيقا – فى مسألة تمييز الحقيقة والخير وكل ما له معنى، أى كيف نتخذ القرارات بشأن الأشياء التى تهمنا حقًا. فليست هذه من الموضوعات والمشاغل التى ينتهى وجودها ببساطة بمجرد التغلب على أوهام المذهب التأسيسى. بل إن هذه القرارات هى التى تظل، على وجه الدقة، ذات أهمية. ولكننا – بمعونة رورتى وغيره – بعد أن تخلينا عن مصطلح المذهب الجوهرى الفلسفى والدافع الأنطولاهوتى المصاحب له لنشدان "أساس" لا يتزعزع ولا يُدحض للفكر

كله وللوجود كله، نجد أن الكفاح من خلال الحجج والخطاب لإقامة المعايير الحلولية للمعنى والحقيقة قد أصبح نوعًا الإلزام الوجودى، إن صح هذا التعبير.

وتعتبر الأهداف الفلسفية لرورتى، وفقًا للكثير من الشراح، علاجية بصفة رئيسية[٢٠]. إذ إنه يريد أن يحررنا من الوهم الذى يقول بإمكان وجود أصل أو أساس فوق فلسفى للمعرفة. ولكن القول بعدم وجود مثل هذا الأساس لا يعنى عدم وجود أى أسس. ويريد رورتى أن يتحاشى هذه المعضلة – أى "القلق الديكارتى" الذى يقول إما أن نملك أساسًا معرفيًا لليقين لا يمكن دحضه وإما أن نستسلم للهوة العدمية حيث يغيب المعنى الفكرى والأخلاقى – من خلال حيلة يسميها "المذهب السلوكى المعرفى": أى القول بأن "السياق" هو السيد، أى إن المعايير التاريخية السائدة فى يوم ما سوف تظهر فى آخر المطاف. إذن فإن هذه المعايير شبه الاجتماعية هى التى ستصبح الأساس الفعلى لأعمالنا وعقائدنا. ولكن هذا الحل لا يزيد عن كونه شكلًا منمقًا للمصادرة على الموضوع. فهو يخاطر بأن يصبح احتفالًا بالظروف التاريخية العارضة، أى بما هو "قائم" اجتماعيًا وحسب، وبالوقائع فى ذاتها؛ بل إنه يقبل فى الواقع التعارض غير المقبول بين "الموضوعية والنسبية"، ويبدى رضاه بالأخير من هذين[٢١] فالواقع أنه فى اللحظة يبدأ رورتى فيها إثارة اهتمامنا، وتنجز الفلسفة العلاجية مهمة التخلص من التوثيق، ويبشر مشروع إعادة البناء الفلسفى ببداية تنفيذه، يتركنا رورتى وقت الشدة! فعندما يحين التصدى لكيفية إعادة بنائنا للعلاقة بين الفلسفة والحياة العامة، بين "معتقداتنا الثابتة" (رولز) (Rawls) وما ورثناه من "أشكال الحياة" (ڤتجنشتاين) لا يقول رورتى لنا إلا أقل القليل، باستثناء إعادة توكيد المبادئ الأساسية لليبرالية البورجوازية[٢٢]. وتكمن المشكلة فى أن:

> رورتى يكتب كأن أية محاولة فلسفية للتمييز بين الأفضل والأسوأ، وبين العقلانى وغير العقلانى (حتى إذا افترضنا أن ذلك نسبى تاريخيًا) لابد أن تعيدها إلى المذهب التأسيسى والبحث عن منظور برىء من التاريخ... إنه لا ينفك يقول لنا إن تاريخ الفلسفة، مثل تاريخ الثقافة كلها، سلسلة من الأحداث العرضية والعارضة، تاريخ لنشأة ووفاة شتى الألعاب اللغوية وأشكال الحياة. ولكن فلنفترض أننا عدنا إلى موقفنا التاريخى الخاص. المهمة الأولى إذن تكمن فى محاولة التعامل مع الصراعات وضروب الخلط الحاضرة،

ومحاولة التمييز بين الأفضل والأسوأ، والتركيز على البت فى الممارسات الاجتماعية التى ينبغى أن تستمر والتى تحتاج إلى إعادة بناء، والتمييز بين أنماط التبرير المقبولة وغير المقبولة[٢٣].

وعندما يواجه رورتى أمثال هذه المسائل والموضوعات، لا يقدم لنا إلا استسلام صاحب الشك الفلسفى التقليدى الذى يضع على صدره شارة حيرته المعرفية، مثل صبى 'الكشافة' الذى يضع شارتها على صدره. إنه يتركنا فى موقف كان هيجيل قد أدركه، إذ "إن الخوف من السقوط فى الخطأ يؤدى إلى انعدام الثقة فى المعرفة نفسها". ولكن هيجيل يرد على هذا ردًا مناسبًا قائلًا "أفلا ينبغى أن نقلق ونتساءل إن لم يكن هذا الخوف من الخطأ هو الخطأ عينه؟"[٢٤].

(٢)

كان كتاب **الفلسفة ومرآة الطبيعة** موضوعًا لبحوث نقدية مركزة كثيرة، وقد اتهم عدد منها رورتى بأنه يدعو ضمنًا إلى نظرة محافظة جديدة إلى العالم[٢٥]. وقد رد بدوره عليها فى عدد من المقالات والكتب التى تحاول تقديم وصف أقرب إلى القبول لما يترتب على "لا أدريته الميتافيزيقية" من دلالات سياسية، ولكن نتائج جهوده لم تصل إلى حد الإقناع[٢٦]. والمشكلة أنه فى جهوده التالية لاستبعاد مقولات الحقيقة المستقلة عن السياق وغير القائمة على النسبية، قد حرم نفسه – إن صح هذا التعبير – من أية ساق نقدية يقف عليها. فموقفه موقف السياقى المعترف بالمذهب السياقى، ونقطة انطلاقه المطلقة هى المجتمع بالنظام الذى يقوم به فى الوقت الحاضر. ولما كان يتسم بعدم الثقة – القائمة على المذهب الاسمى الجديد – فى أى موقف يمكنه أن يتجاوز طبيعة أمريكا البورجوازية المعاصرة، التى تعتبر المرجعية المطلقة القائمة على المركزية العرقية عند رورتى، فإن موقفه يتحول إلى تمجيد فعلى للعالم بصورته الراهنة. ولا يكف رورتى عن إخبارنا أن نبذه للفلسفة الأولى يعنى أن علينا أن نجمع المبادئ والمعتقدات السياسية من الممارسات الفعلية للمجتمع (الأمريكى) المعاصر لا من الكتابات الفلسفية الأثيرية. ولكن رورتى نفسه لا يفعل ذلك، وهى مفارقة، إذ إنه كتب بالطريقة التقليدية كتابه

الخاص عن "الفلسفة الأولى" (وإن كانت نمطًا من أنماط مناهضة نظرية المعرفة) ثم حاول أن يأتى بنظرية سياسية تلائم ما انتهى إليه فى فلسفته.

ومن الأمثلة الجيدة على اتفاق المذهب السياقى (الذى يعترف به رورتى) اتفاقًا أصيلًا من الأيديولوجيا السائدة مقال كتبه بعنوان "أولوية الديموقراطية على الفلسفة". ويتكون المقال من إقامة التضاد بين موقفين أساسيين فى الفلسفة السياسية المعاصرة، الأول عالمى (يمثله رولز فى بداية كتاباته ورونالد دوركين Dworkin) والثانى هو البراجماتى الجديد (الذى يمثله رورتى نفسه ورولز فى أواخر أعماله). وإذا كان الفريق الأول يصر على فكرة لحقوق الإنسان متحررة من التاريخ ومستقلة عن السياق، فإن الفريق الثانى يعتقد أن ما يعتبر صحيحًا وعقلانيًا "يتعلق بالمجموعة التى نرى أن علينا تبرير أفعالنا لها" ومن ثم يتضمن "تماهيًا شبه هيجيلى مع مجتمعنا". وهذا الفريق الثانى يرى أن "الحقيقة لا علاقة لها بالأمر"[٢٧]. أو إذا شئنا ترديد صيحة البوق البراجماتية الخالدة التى أطلقها وليم چيمز "الحقيقة هى ما نعتقد أن إقراره فى صالحنا".

ويتكون جانب كبير من المقال من التكرار المألوف للمسائل والقضايا التى سبقت مناقشتها فى **الفلسفة ومرآة الطبيعة**. ومع ذلك فنحن نشهد فيها تطورًا طريفًا بظهور فريق ثالث من المفكرين الذين لا ينتمون إلى مذهب العالمية أو البراجماتية الجديدة (وإن كانوا يشاركون الفريق الأخير أكثر مما يشاركون الفريق الأول). ويضم هذا الفريق مفكرين من أمثال ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، ومايكل ساندل (Sandel)، وتشارلز تيلور (Taylor)، وكثيرًا ما يشار إليهم باسم المجتمعيين (communitarians)، وهم يشكلون معضلة طريفة من وجهة نظر الإطار الخاص، برورتى. فهم مثله ينبذون نظريات الحقيقة المنفصلة عن التاريخ، ومع ذلك فهم يختلفون عنه فى أنهم لا يدافعون على الإطلاق عن الوضع الراهن. والواقع أن عملهم قد تعرض لبعض أشد الانتقادات الاجتماعية حدة وعنفًا فى السنوات الأخيرة[٢٨]. وإذا كانت مواقفهم الفردية متفاوتة فى الواقع فإنهم يحاولون جميعًا أن يقيسوا المجتمعات الليبرالية المعاصرة والقائمة على الملكية والطابع الفردى، بمقاييس شتى

الأفكار المنوعة المستقاة من التاريخ عن المجتمع، وهم يرون – طبقًا لهذا المقياس – أن هذه المجتمعات ينقصها الكثير.

ولكن رورتى لا يكاد يعرف ما يصنع بهؤلاء المُنَظِّرين، إذ إن قدرتهم على تقديم نقد اجتماعى حلولى ذكى مع تخليهم عن المنظور العالمى الشامل، تجعلهم يمثلون تهديدًا مباشرًا لمذهبه السياقى المتسم برضاه عن ذاته. ولكن التهديد الحلولى لإطار رورتى لا يصدر من المضمون المحدد لما يقدمونه من انتقادات منوعة، بل يصدر من شىء آخر، فهم فى نبذهم لمعايير النقد المستقلة عن التاريخ يتميزون بشىء يفتقر إليه رورتى، ألا وهو وجهة النظر المحددة. والمؤكد أن رورتى عندما يناقش مشكلات المجتمع المعاصر، كثيرًا ما نشعر أنه عاجز عن تتبع الموضوع، وأنه على الرغم من تقديم فروض الطاعة والولاء "للبراجماتية" وجعل الفلسفة "دنيوية"، فإنه يبدو قلقًا مضطربًا حالما يخرج من عزلة قاعة الأساتذة فى الجامعة. ومع ذلك فإن مشكلته الرئيسية مشكلة نظرية بوضوح وجلاء. فهو مؤمن فعلاً بما يقول به فى الفلسفة ومرآة الطبيعة من مناهضة لنظرية المعرفة إلى الحد الذى يجعله عاجزًا عن التشكك فى النظرية التى وضعها بنفسه. وهكذا فإن ما بدأ فى صورة مشروع فلسفى مزعوم، أو جهد "لإماطة اللثام"، يتحول إلى تأكيد (دون تفكير) للعلاقات الاجتماعية الراهنة بشتى معايبها. ويظل رورتى نفسه فى أثناء ذلك كله مخلصًا وحسب للمركزية العرقية التى لا ينكر إيمانه بها[٢٩].

وهكذا فإن رورتى يبين اتساقه وحسب (أى اتباعه للمركزية العرقية باتساق) حين يتجاهل مبدأ التسامح الذى يُبدى الولع به، ويعبر عن اقتناعه بأن نموذج الدولة الليبرالية الديموقراطية عندنا "لا يسمح بإثارة المسائل التى قد يطرحها نيتشه أو لويولا" (Loyola)[٣٠] قائلًا إنهما لا يشبهاننا إلى الحد الكافى من حيث أفضلياتهما السياسية (ولا يسع المرء إلا أن يتساءل عمن سوف يضيفه إلى قائمة المفكرين الثوريين) ويضيف "نحن ورثة عصر التنوير ننظر إلى أعداء الديموقراطية الليبرالية مثل نيتشه أو لويولا... نظرتنا إلى المجانين". وما دام رورتى قد استبعد من قبل اعتبارات الحقيقة والعدل باعتبارها "أشباه مفاهيم" ورثناها من الأجداد، فلابد له أن يلجأ إلى الفكر الطبى عن الجنون والعقل فى وصف معارضيه السياسيين. ولكن هذه النظرة الضيقة،

مثل سائر النظرات الضيقة، ترتد إليه خاسئة: ففى الأراضى المفترضة التى يحكمها لويولا ونيتشه، لابد أن ينعكس الموقف وحسب، ويناله ما ينالهما من الإدانة. كما أن القيود التى وضعها بخصوص المركزية العرقية الأخلاقية قيود تلغى نفسها وتجعل من حكمها حكما "عادلاً". ومن المحال أن يأتى لإنقاذه إلا الأمل المتمثل فى رؤية غير تأسيسية وغير معصومة من الخطأ "لمحكمة العقل"، أى بذل أدنى جهد ممكن للحفاظ على اللجوء إلى مبادئ التَّحَاجّ، والاستناد إلى قوة الحجة الأفضل، وما إلى ذلك، إلى جانب وضع أساس عادل وغير متحيز للفصل فى المنازعات. غير أن رورتى قد سبق له نبذ هذه المحكمة باعتبارها صنمًا زائفًا. ولكن زعمه أن المثل الأعلى للتبرير العقلانى من المحال أن يقدم لنا أساسًا لا مشكلة فيه للعدالة والحقيقة زعم يخطئ المرمى. إذ لا نزال نواجه مهمة تقديم "أسباب وجيهة" لدعم ما نؤمن به ونعتقده. بل إن رورتى نفسه، مرتديًا قناع الفيلسوف المضاد، دائمًا ما يستشهد بأمثال مبادئ التحاج المذكورة حتى يجعل مذهبه السلوكى المعرفى – الذى يعترف به – يبدو أكثر إقناعًا، وأشد قبولاً، وفى النهاية أقرب إلى "الحقيقة".

إن ضيق النظرة التى لا ينكرها صاحبها، مثل ضيق نظرة رورتى، تخاطر بأن تبدو متغطرسة راضية عن نفسها خلقيًا. فهو لا يأخذ "الآخرين" مأخذ الجد، ولا يحاول أن يبنى منطقةً وُسْطى من أجل الفهم المتبادل، بل أحيانًا ما يرفض وجهات النظر الأخرى وحسب ما دامت تختلف عن وجهة نظره. خذ على سبيل المثال من يطلقون على أنفسهم صفة "المجتمعيين"، إذ يمثلون تحديًا رئيسيًا للمذهب الليبرالى الراضى عن نفسه عند رورتى، قائلين إن نمط الفرد الذى يبرز لنا وفق نموذج رورتى – الذى يتميز فى معظم الأحوال بالأنانية والزهو بذاته وخدمة مصالحه الخاصة – نمط لا يحقق المثل الأعلى للنفس الإنسانية المتسمة بالإيجابية والنبل، ويمثل هؤلاء المجتمعيين أليسدير ماكنتاير الذى ينتقد أنماط الشخصية التى أفرزتها الرأسمالية فى مراحلها الأخيرة، قائلاً إنها تتضمن "الأغنياء من المؤمنين بالفن من أجل الفن، والمديرين، والمعالجين". ولن يستطيع رورتى، مهما يفعل، أن يدحض هذه التهم، ولذلك فهو يختار ألا يرد عليها وحسب. وهكذا فبدلاً من الاعتراف بإمكان وجود نقائص فى النموذج الليبرالى، يعمد

رورتى إلى تطبيق استراتيجية تكفل له تجنب الخوض فى الموضوع، فإن إطاره الفلسفى الذى سبق له استبعاد إمكان التصدى لمسائل الحقيقة، يرى أن جميع المسائل الخاصة "بالنفس المثالية" مسائل غير مشروعة أيضًا، إذ يقول رورتى "ينبغى ألا يعنى القبول والتسامح الرغبة فى استعمال أية مفردات بمعانيها التى يختار محادثك استعمالها، أو أن تأخذ مأخذ الجد أى موضوع يقدمه للمناقشة" وهو بذلك يقدم أغرب تفسيرات للتسامح شهدناها على مر التاريخ. وهو يضيف قائلاً إن علينا فى حالات معينة أن "نتجاهل وحسب بعض المسائل والمفردات التى تستخدم فى طرح هذه المسائل"[٣١].

ورورتى نفسه لا يكل ولا يمل من طرح تصوره للنفس باعتبارها "شبكة لا مركز لها" وهو اعتراف ذو سذاجة عجيبة فيما يتعلق بالسطحية التى يتسم بها نمط الشخصية البورجوازية المعاصرة. فكأنما تحولت صورة "الإنسان الذى لا صفات له" عند الروائى النمسوى روبرت موزيل (Musil) من صورة ترمى إلى الهجاء الساخر إلى نموذج دور اجتماعى محترم فى حقبة ألوان الدفاع عن الليبرالية.

وقد نشر ريتشارد بيرنشتاين (Bernstein) مقالاً منذ عهد قريب يرد فيه على مقال رورتى المذكور قائلاً إن فكرة التسامح عند رورتى "تقترب من اللامبالاة"، وإن تأكيد رورتى لفكرة "اللعب" ومبدأ "الفن من أجل الفن اللاهى" يتسم "بالسطحية" آخر الأمر، وإن تصوره لليبرالية يعمد إلى التبسيط المخل بسبب التركيب والتعقيد اللذين تتميز بهما المناظرات التاريخية والمعاصرة حول تركة هذا التصور، وإن دفاع رورتى عن الليبرالية لا يكاد يقدم فى النهاية أكثر من"دفاع عن الحالة الراهنة"[٣٢]. وعندما يصل بيرنشتاين إلى النظر فى تمجيد رورتى "للسخرية الليبرالية" باعتبارها السمة الأساسية لنمط الشخصية الحديثة، يقول إننا "عندما نصل إلى محاولة رورتى خصخصة السخرية، وتشجيع التلهى بالخيالات الفردية، نجد من الصعب علينا أن نفهم كيف يمكن لشخص اكتسب النرجسية التى يدعو إليها رورتى أن يجد ما يدفعه إلى تحمل مسؤوليات عامة"[٣٣]

يصعب الاختلاف مع ما انتهى إليه بيرنشتاين، خصوصًا حين يمر المرء فى قراءته لرورتى بجمل مثل ما يلى "لا يوجد سبب خاص يدعونا، من بعد أن تخلصنا من ماركس، إلى مداومة تكرار كل الأشياء القبيحة التى علمنا أن نقولها عن الليبرالية..."[٣٤] أو مثل "يجب أن يزيد استعدادنا عما هو عليه للاحتفال بالمجتمع الرأسمالى البورجوازى باعتباره أفضل صورة تحققت لكيان الشعب حتى الآن"، "وباعتباره خير مثال للتضامن الذى استطعنا تحقيقه حتى هذه اللحظة"[٣٥]. كما أن رورتى يختزل الفلسفة وروح النقد التى تعتبر عماد وجودها، والتى أرست فى القرن الثامن عشر أسس الهجوم العالمى على أشكال الحكومة المستبدة، فى الدور المنعزل المتمثل فى تدعيم "آمال البورجوازية فى بلدان حلف شمال الأطلسى"[٣٦]. فإذا كان هيجيل فى كتاباته الأخيرة فيلسوف معهد ڤيينا فلقد أصبح رورتى فيلسوف منظمة حلف شمال الأطلسى.

ويواجه المرء إغراءً يدفعه إلى أن يقول، مخاطرًا بالتعرض للاتهام بالقسوة، إن تأملات رورتى حول مهام الفكر الفلسفى اليوم تمثل أدلة دامغة على سوء النية. فحتى إذا قبل المرء نقطة انطلاقه الفلسفية – أى رفض جميع التصورات المتجاوزة للتاريخ عن العقل – فلن يجد المرء ما يدفعه إلى ضروب الدفاع الليبرالية الجديدة، المتسمة بالجبن، التى يحتضنها رورتى صراحة. فالواقع يقول إن التقاليد الديموقراطية الليبرالية تتيح إمكانيات كافية لانتقاد تلك المؤسسات البورجوازية التجريبية التى يرغب رورتى فى حفظ شرفها مهما يكن الثمن. إذ إن دساتير هذه المجتمعات كلها تعبر عن تطلعات مثالية إلى الحرية، والمساواة، والسعادة التى ينبغى تحقيقها – مهما شاب التحقيق من نقص أو تعارض مع حقائق الواقع – فى الحياة المؤسسية لهذه المجتمعات. وما التوتر المثمر بين 'المثال' و'الواقعى' [أو الحقيقى] إلا القوة الدافعة من وراء كل تغيير اجتماعى تقدمى.

ولكن الإطار الذى يقيمه رورتى لا يتيح إدراك هذا التمييز. فالمثل العليا فى الدساتير ترجع أصداء المبادئ الأولى أو الجوهرية إلى الحد الذى يرغمنا على التشكك العميق فيها. ولا يجهل أحد أن المبادئ الدستورية الغربية تدين بدين بالغ إلى مفردات

القانون الطبيعي الحديث (أو ما يسمى "الحديث عن حقوق الإنسان" هذه الأيام) ويستفيد رورتي من هذا وذاك كله في عرض مبادئه المناهضة للمذهب التأسيسي. ومن ثم فإنه يشتري بحثه النقدي في الميتافيزيقا بثمن معين ألا وهو فرض حظر يمثل المذهب الوضعي على كل تفكير يوتوبي، أي فرض الحظر على كل تفكير قادر على الإفصاح عن الفرق بين ما "ينبغي" أن يكون، وما هو "كائن" بالفعل. وهكذا يترك لنا ما هو "كائن" بالفعل في صورته الفقيرة المباشرة، وهو الذي يحتفل رورتي به باعتباره أفضل صور من العالم الممكنة.

والنزعة التعالية على وجه الدقة – وهي التي يعتقد رورتي أنه يستطيع الاستغناء عنها بيسر شديد – هي ما يفتقر إليها فكره افتقارًا خطيرًا، إذ يتعجل نبذ ضرورة إقناع جمهور عالمي عريض بما انتهى إليه من نتائج استنادًا إلى الغرور الناجم عن ضيق نظرته. وبهذه الطريقة يحافظ على إخلاصه لتعريف البراجماتية الذي وضعه وليم چيمز منذ مائة عام والذي سبق أن استشهدنا به، ألا وهو: "الحقيقة هي ما نعتقد أن إقراره في صالحنا".

ولكن المرء لا يحتاج إلى التعمق الشديد في الفلسفة حتى يرى أن هذا المبدأ يعتبر في جوهره إقرارًا للرضى الخلقي عن النفس: فهو تعريف وظيفي للحقيقة يضفي المشروعية الفلسفية على أية معتقدات يتصادف أن تكون سائدة. ونحن لا ننكر أن المرء إذا كان يعيش في بيئة ثقافية يسود فيها التسامح واحترام حقوق الآخرين، فلن يؤدي المرء إلى إثارة متاعب جسيمة باتباع هذا المبدأ. وعلى العكس من ذلك، إذا كان المرء يعيش في بيئة تعتبر أنه من "الخير" اضطهاد الأقليات وقمع حرية التعبير (إما من وجهة نظر مصالح الغالبية وإما للحفاظ على النظام السياسي) فلسوف يُحرم المرء – من وجهة نظر المذهب السياقي للبراجماتية الجديدة عند رورتي – من الوسائل النظرية اللازمة لإدانة أمثال هذه الممارسات أخلاقيًا، فالانتقادات الأخلاقية بالنمط الغربي لا تتفق (وحسب) مع ما "يأتينا الخير إذا آمنا به" في هذه السياقات المحددة. ومن ثم فالقول بوجود "أخلاقيات براجماتية" يقوم على التناقض. إذ إن براجماتية رورتي تحتقر المبادئ الأخلاقية العالمية، بمعنى أنها تحتقر المبادئ التي يمكن أن يستمسك بها طواعية أو

استنادًا إلى التوافق فى الآراء جميع من يخضعون لتأثيرها، وبهذا ينتهى الأمر بها إلى أن تصبح تبريرًا فعليًا للممارسات الأخلاقية التجريبية السائدة فى الوقت الراهن.

ومن المفارقات المؤسفة فى هذا كله أن فى التقاليد البراجماتية جوانبَ كان يمكن لرورتى أن ينهل منها حتى يوفر لموقفه صلابة نقدية، مثل الأفكار المقتطفة من خبرات الديموقراطية الأمريكية القائمة على المشاركة فى القرن التاسع عشر، والتى عرضها بالتفصيل چون ديووى فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، فى الوقت الذى كانت سلامة هذه القيم السياسية مهددة بالخسوف.

وقد أصدر ديووى سلسلة من كتب النقد الاجتماعى الحلولى شق بها طريقًا جديدًا، مثل الجمهور ومشكلاته، ومثل الديموقراطية والتعليم، ومثل المذهب الفردى: قديمًا وحديثًا، فبين كيف ظهرت كوكبة جديدة من القوى الاجتماعية التى تمثل خطرًا على جوهر الحياة السياسية الأمريكية. كانت حجته تقول إن أساس الديموقراطية نفسه ودم حياتها – أى وجود جمهور يتمتع بالتعليم والثقافة، ويمارس التبادل الحر والمشبوب للآراء – يتعرض للتآكل بعد سيطرة "عصر الآلة". وقد لاحظ ديووى وانتقد الحقبة التى بدأت فيها "القوى الآلية" فى السيطرة على الحياة بجميع جوانبها، الأمر الذى أدى إلى "توحيد فكرى واجتماعى" لم يسبق له مثيل، أى إلى "توحيد قياسى مواتٍ لعدم الامتياز"[٣٧] وبين ديووى كيف أدت "علاقاتنا الاقتصادية المعقدة والمتداخلة" إلى تفتيت "الجماعات القائمة على التواصل البشرى المباشر". وكانت هذه الجماعات بدورها تمثل الأساس الذى لا غنى عنه لكل "جمهور" حيوى مستقل، والذى يعتبر أساسًا لكل شعب ديموقراطى صحيح البنيان. ففى عصر المنظمات الواسعة النطاق، يزداد استيلاء رؤساء الأحزاب والأجهزة الحزبية على الشئون السياسية التى يزداد ابتعادها عن سيطرة المواطنين، ومن ثم يفقد المواطنون سيادتهم.

كان ديووى من أوائل نقاد المجتمع الاستهلاكى إذ أقام الحجة على خطأ انتشار "وسائل الترفيه الرخيصة" – وهى من النواتج الثانوية الطبيعية لعصر الآلة – لأنها كانت فى رأيه تمثل عاملًا قويًا يصرف الأذهان عن المشاغل السياسية. وما دمنا أعضاء فى "مجتمع الاستهلاك" فإننا نستبدل باطراد هويتنا باعتبارنا "مستهلكين" بهويتنا الحقة

باعتبارنا "مواطنين". ويقول ديووى إن عصرنا عصر يجعلنا نقبل "وسائل الترفيه" العابرة لا "ألوان الارتباط" العميقة، ومن ثم فقد أصبح أسلوب حياتنا يزداد ضحالة وسطحية باطراد. ولا شك أنه كان يؤيد الوصف الكئيب الذى أطلقه ماكس ڤيبر على الحياة الاجتماعية فى القرن العشرين، قائلًا إنها تخضع لسيادة "متخصصين بلا روح، ودعاة متعة حسية بلا قلب، فأصبح هذا الخواء يتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يتحقق من قبل قط"(٣٨).

ويثبت الإطار النظرى الذى وضعه رورتى أنه لم يلتفت إلى هذه المشاغل، إذ يختفى المجتمع عنده، وتختفى معه الحقيقة الموضوعية بهذا المعنى الدقيق، فلا نجدها فى إطاره النظرى نتيجة لهجومه على الواقعية الميتافيزيقية واستعارات "المرآة" بصفة عامة. والواقع أن رورتى، فى محاولته اختزال الفلسفة فى لعبة ترفيهية فى غرفة الجلوس، أو الممارسة الحضارية للهو الجمالى، ينسب البحث الفلسفى نفسه إلى الولع "بضروب الترفيه الرخيصة"، الذى أصابته سهام نقد ديووى. وهكذا فإن فلسفته تعتبر رد اعتبار للبراجماتية الضعيفة التى لا أنياب لها، والتى تمثل فى آخر المطاف مجرد صورة فى المرآة للروح الأمريكية فى القرن التاسع عشر، ولنا أن نعتبرها صورة مقننة أو مشفرة لما يسمى "الخبرة العملية".

وليت رورتى يصغى إلى التحذير المأثور عن الفيلسوف ماكس هوركهايمر الذى قال ذات يوم "لقد شغل البراجماتى بتبرير المعايير الواقعية وإثبات تفوقها. وهو باعتباره شخصًا وباعتباره مصلحًا سياسيًّا أو اجتماعيًّا، وباعتباره صاحب ذائقة رفيعة، قد يعارض العواقب العلمية أو الفنية أو الدينية لما يجرى فى هذا العالم بصورته الراهنة؛ ومع ذلك، فإن فلسفته تدمير أى مبدأ آخر يمكنه اللجوء إليه"(٣٩).

* * * * *

تذييل: عن النفى المجحف
للفكر السياسى من الحياة العامة

رورتى ليبرالى معترف بليبراليته، وتعريفه لليبرالية مستعار من فكر چوديث شكلار (Shklar) التى تقول إن الليبراليين قوم يرون أن القسوة أسوأ ما يمكننا أن نفعله. ويرى رورتى أن الفكر الاجتماعى والسياسى فى الغرب قد شهد "آخر ثورة فكرية يحتاج إليها" عندما أصدر چون ستيوارت مِلْ (Mill) كتابه عن الحرية. ومن ثم فإن توصيات مِلْ التى تقول بأن على "الحكومات أن تكرس جهودها لتحقيق التوازن بين الابتعاد عن التدخل فى حياة الناس الخاصة وبين منع وقوع الضرر... توصيات تمثل الكلمة الأخيرة فى هذه القضية إلى حد كبير"[٤٠]. أى إن أفضل صورة ممكنة للعالم هى البناء الاجتماعى للبلدان الصناعية الديموقراطية الغربية المعاصرة، على ما فيها من دورات متلاحقة من ارتفاع معدلات البطالة والتضخم، والأنساق الهيكلية المستوطنة للتمييز العنصرى والجنسى، وتدهور المدن، والعمل بلا معنى، وانتشار بيع الضمائر فى السياسة، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، والتباهى الظاهرى بالثراء الشخصى المقترن بازدياد القذارة فى الأماكن العامة. ولقد أصبح النقد النظرى اللاذع فى يومنا هذا غير لازم اجتماعيًّا ما دمنا لا نحتاج إلى إعادة تحديد اتجاه مسارنا تحديدًا أساسيًّا على نطاق واسع. ويقول رورتى إن "اكتشاف الذين كتبت عليهم المعاناة فى هذا الصدد يجب أن يترك للصحافة الحرة، والجامعات الحرة، وللرأى العام المتنور"[٤١] وينبغى أن تظل هذه المؤسسات فى رأيه "حرة" وغير خاضعة لتأثير أية تركة نظرية قد تؤدى إلى الإخلال بالتوزيع الراهن للسلطة الاجتماعية. ومع ذلك، فلا يسعنا إلا أن نشتبه فى أن مثل هذا البرنامج لن يعتنقه بيسر إلا من يتمتع بوجود متميز لم تنل منه نسبيًّا أية علة من العلل الاجتماعية السابقة الذكر.

وإذا كان رورتى المتعجرف يلقى بالفلسفات الاجتماعية التى أتى بها، مثلاً، روسو، وهيجيل، وماركس وڤيبر، وجرامشى (Gramsci)، وأرنت، وهابرماس ومن لف لفهم فى صندوق قمامة التاريخ التى يضرب بها المثل، على الأقل فيما يتعلق بأهميتهم

"العامة"، فإن العلاج الكفيل بشفاء جميع العلل الذى يأتى به، ألا وهو "الحرية السلبية"، يشى بأن له أساسًا عميقًا من التوافق الاجتماعى. لكأنما يفترض أنه ما دامت المساواة الشكلية مضمونة، فلن يعود لدينا ما يمكن أن نقوله أو نناقشه علنًا، وكأنما كان رورتى يصدق فعلًا قول أناتول فرانس المأثور: "الرأسمالية ديموقراطية إذ إنها تمنع الأغنياء والفقراء معًا من الحق فى النوم تحت الكبارى". ورورتى يكتب عمرًا جديدًا لفكرة المواطنة السلبية. فمهمة السياسيين المحترفين ومهندسى المجتمع أن يتولوا تسيير سفينة الدولة. ولا يبقى لأفراد الشعب إلا أن نقوم شخصيًّا بزراعة حدائقنا. لم تعد لنا إلا المباهج المنعزلة الفردية المستقاة من "إبداع أنفسنا" وحسب. ولفظ "التضامن" الذى يظهر فى عنوان كتاب رورتى العرضية والسخرية والتضامن اسم على غير مسمى، وذو غرابة مضحكة. فالأمر لا يقتصر على استحالة استنباط قيم العلنية والأخوة والمشاركة من تعريفه السلبى للحرية ("القسوة أسوأ ما يمكننا أن نفعله") بل إن موقفه الذى يرمى إلى الإبقاء على الفصل المتحجر بين التأمل الفلسفى وبين السياسة، وكذلك زعمه المماثل بأن قيمتى تحقيق الذاتى والأصالة لا مكان لهما فى الحياة العامة، عاملان يهدمان احتمال تحقيق أبنية جماعية لها معنى.

وتعتبر القضية إذن أساسًا، ذات شقين، أحدهما نظرى والآخر مادى. فأما الشق النظرى فيقول إن الحجة التى يسوقها رورتى على أن الفلسفة السياسية قد عفى عليها الزمن نتيجةٌ لمناهضته لنظرية المعرفة، وهى المناهضة التى تشكك فى صحة أية مقولات تقول بوجود حقيقة أو بوجود صواب معيارى. فأمثال هذه المقولات لا تتضمن حقائق فى جوهرها أو أصالة حقيقية، فى نظره، بل إنها "فى الحقيقة" لا تعبر إلا عن تأكيد لأَحِقِّ لما نميل إليه أو نفضله مما استمددناه من السياقات المختلفة. وأما الحجة النظرية على عدم لزوم أية نظرية فيدعمها رورتى بتقديره المادى للدرجة التى تحققت بها العدالة الاجتماعية تحقيقًا كافيًا فى المجتمعات الليبرالية الغربية المعاصرة. والصورة التى تبرز لهذه المجتمعات، كما قلت آنفًا، صورة لا يوفيها الكاتب حقها من الوصف العملى أو التحليل أو التفصيل، ومن ثم فهى بالقطع صورة تشى بالرضى عن النفس وتخلو من أية انتقادات.

ولا يسع المرء إلا أن يرى أن رغبة رورتى فى إقصاء النظرية الاجتماعية عن الخطاب العام تمثل مَعْلَمًا من أحد المعالم العجيبة – إن لم تكن "مضادة لليبرالية" مباشرة – لمذهبه وهو البراجماتية الجديدة. وللمرء أن يسلم بأن المذهب يعبر عن خيبة أمل مناسبة فى نمط المواقف الفلسفية المصطنعة التى تدعى العصمة من الخطأ، وهى التى عادة ما تقوم على أسسها المسيانية السياسية، وهى تركة لابد من نبذها. وقد قال رورتى ذات يوم "إننى أتفق مع الكُتَّاب المناهضين للماركسية مثل پوپر (Popper) وكولاكوفسكى (Kolakowski)، فى أن محاولة إقامة النظرية السياسية على نظريات عامة شاملة عن طبيعة الإنسان أو هدف التاريخ قد جاءت بأضرار تفوق ما جاءت به من الفوائد. لا ينبغى لنا، باعتبارنا أساتذة للفلسفة، أن نفترض أن مهمتنا أن نصبح طلائع للحركات السياسية"[٤٢]. ولكن الواقع ينفى أن جميع، أو حتى معظم، ألوان الفلسفة الاجتماعية الحديثة – كفلسفة أرنت أو هابرماس أو مايكل ساندل على سبيل المثال – كانت أو لا تزال تصطبغ بطابع مسيانى. إذن فما الذى يفرض علينا أن نستبعد من مجال المناقشة العامة مقولاتهم الرصينة وإن لم تكن معصومة من الخطأ، وهى التى كانت كثيرًا ما تنتقد النماذج السياسية "الليبرالية" الموروثة؟ أية نزعة وخيلاء دفعت رورتى، وهو من لا ينكر أنه ليبرالى ساخر، إلى الزعم بأن الفكر السياسى الغربى على امتداد نحو ٢٥٠٠ عام قد أصبح فجأة باليًا وعفى عليه الزمن؟

إن رورتى مضطر إلى إقصاء الفلسفة السياسية من حياة مدينته [الفاضلة]، وهو إقصاء يصعب تصوره ويتعذر احتمال وقوعه، حتى يحافظ على الاتساق الداخلى لحجته، أى حتى لا يناقض موقفه المناهض لنظرية المعرفة من بعد أن عرضه تفصيلاً فى أعماله الأولى. إذ إننا كلما أنعمنا النظر فى جهوده المضنية للتوفيق بين السياسة ونظرية المعرفة، ازداد اتضاح استحالة قدرته فيما يبدو على تحقيق التوفيق المنشود بين مناهضة نظرية المعرفة وبين ميوله السياسية الليبرالية. والذى لا يسع المرء إلا أن يلاحظه ولو بنظرة عارضة هو أن الفلاسفة الذين يبدى رورتى إعجابه بهم – نيتشه، وهايدجر، وفوكوه، ودريدا – أى مع الاستثناء البارز للفيلسوف چون ديووى – كانوا أبعد ما يكونون عن الاقتناع بالديموقراطية. بل على العكس من ذلك إذ كان كل منهم يدعو إلى شرعة

أخلاقية راديكالية تحطم الأعراف وتخرق المعايير وتنادى بقلب الأمور رأسًا على عقب، وما إلى ذلك بسبيل، فهى شرعة لا تتفق إطلاقًا مع الحساسية السياسية الديموقراطية الإدارية الإصلاحية الرتيبة التى كان رورتى نفسه يسعى إلى تعزيزها. ونرى، بالعكس، أن عددًا كبيرًا من الفلاسفة الذين يشعر بأنهم الأقرب إليه سياسيًّا – مثل المدافعين بقوة عن النظام الجمهورى، كالفيلسوف كانط وهابرماس وورولز فى كتاباته الأولى – لا ينجحون فى اختبار مناهضة المذهب التأسيسى فى المعرفة عند رورتى. ويوقعه هذا الموقف فى عقدة حقيقية، وهى التى تظهر كاملة حين يحاول رورتى وضع مذهب سياسى يتفق مع نظريته للمعرفة. وهكذا فبدلاً من محاولة التوفيق بين طرفين يستعصيان على التوفيق – نظرية المعرفة والسياسة – نجد أنه يسعى، مثل أصحاب المذهب الوضعى القدماء إلى نبذ المعضلة كلها باعتبارها مشكلة زائفة، ومن هنا ينشأ موقفه الذى يميزه أوضح تمييز، أى ما ينتهى إليه من أن الفلسفة أمر خاص تمامًا وأنها يجب أن تحافظ على هذه الخصوصية وأن تُمنع من التأثير فى الحياة العامة. إذ كان رورتى يدرك أشد الإدراك أن المرء إن نقل الشرعة المذكورة – شرعة التعدى الراديكالى – نقلًا مباشرًا إلى مجال الحياة السياسية، فسوف تكون القيم الليبرالية التى يُكِنُّ لها كل إعزاز أول ما يتضرر من هذا النقل.

الفصل الثامن

ميشيل فوكوه والبحث عن الآخر العقلاني

عالم السريرة مضاد للعالم الحقيقي تضاد التعصب للتسامح، وتضاد الجنون للعقل، وتضاد السُّكر للوضوح. فالتسامح لا يوجد إلا في الشيء، ولا يوجد العقل إلا في تماهي الشيء مع ذاته، ولا يوجد الوضوح إلا في المعرفة المؤكدة للأشياء. عالم الذات ليل، ذلك الليل المتغير الذي نرتاب فيه ريبة لا نهاية لها، وهو الذي يخلق أثناء نوم العقل وحوشًا شائهة. وتقول حجتي إن الجنون نفسه يقدم فكرة مخلخلة عن "الذات" المتحررة، غير الخاضعة للنظام الحقيقي ولا يشغلها إلا الحاضر.

جورج باتاي (Georges Bataille) الجانب الملعون

لا شك أن النقد الثقافي عند ميشيل فوكوه - من بين مجموعة المفكرين الذين شاع ارتباط عملهم بمذهب ما بعد البنيوية الفرنسي – أقرب ما يرتبط بمشاغل مدرسة فرانكفورت. وإذا كان سائر أصحاب ما بعد البنيوية قد اضطروا مرارًا للدفاع عن أنفسهم ضد تهمة اتباع مذهب "النصوص الحاسوبية" [الافتراضية]، فإن فوكوه ملتزم، مثل أصحاب النظرية النقدية، ببرنامج بحثي مضاد للمثالية يقول إن "الحقيقة شيء موجود في هذا العالم"[(١)] ويشترك فوكوه مع مدرسة فرانكفورت في الاعتقاد بأن "الجدلية الروحية" لابد من إخضاعها لتقنيات التحليل المادي، فهذا هو الأسلوب الوحيد القادر على الكشف عن وجود الروح. وهكذا يقول فوكوه إن "الحقيقة" – وهو يكتب الكلمة بين علامات تنصيص - "يجب أن تفهم باعتبارها نظامًا من الإجراءات المرتبة لإنتاج المقولات وتنظيمها وتوزيعها وتدويرها وتفعيلها". وهي، بهذه الصفة "ترتبط بعلاقة دائرية بنظم السلطة التي تنتجها وتحافظ عليها، وبآثار السلطة التي تؤدي إليها وتكسبها امتدادًا وتوسعًا"[(٢)].

وتدل الأقوال التى أوردناها آنفًا، بوضوح وجلاء، على أن ما يشترك فيه فوكوه مع مدرسة فرانكفورت لا يقتصر على مجموعة معينة من الشواغل المنهجية، بل يتجاوز ذلك إلى عدد من الاهتمامات الموضوعية، وعلى رأسها الاهتمام بالآليات التى تتوسل بها السيطرة والسلطة فى تدعيم هيمنتها علينا تدعيمًا شديدًا. وتتمثل عبقرية فوكوه فى قدرته على استقراء تجليات السلطة فى مواقع لم يخطر لأحد من قبله أن ينظر فيها، أى فى الفروع الدقيقة والفراغات البينية للمجتمع الحديث، فى مستشفيات الأمراض البدنية والنفسية، وفى السجون، وفى المدارس، والثكنات العسكرية، وفى خلوة الاعتراف لدى الكاهن، وفى كتيبات التدريب، بل وفى الخطاب الخاص بالحياة الجنسية قديمًا وحديثًا. وإذا كان الليبراليون والماركسيون، على حد سواء، يركزون على الدولة، باعتبارها موقع السيادة، والمستودع الأول للسلطة، فإن فوكوه يقول إننا إذا تأملنا النظرية السياسية وجدنا أن "رأس الملك لم تقطع بعد"[٣]. ويقول فوكوه إن نموذج السلطة القضائية – "الفرضية القمعية" التى تقول إن السلطة تتمثل، فى المقام الأول، فى القدرة على الرفض والحرمان والمنع – لابد أن يستعاض عنها بفكرة السلطة باعتبارها طاقة منتجة. وهكذا يقول فوكوه إن سلطة الدول فى الحقيقة "بناء فوقى بالنسبة لسلسلة كاملة من شبكات السلطة التى تستثمر الجسد، والحياة الجنسية، والأسرة، وصلات القرابة، والمعرفة، والتكنولوجيا وهلم جرًّا". وتقتصر فاعلية سلطة الدولة على "قدرتها على الوصول إلى أجساد الأفراد، وأفعالهم، ومواقفهم، وأساليب سلوكهم فى الحياة اليومية. ومن هنا تبرز أهمية المناهج مثل الانضباط المدرسى... ومن هنا تنشأ مشكلات السكان، والصحة العامة، والنظافة وأحوال الإسكان". وهذه التقنيات الجديدة للسلطة تتولى "إدارة التراكم البشرى والتحكم فيه وتوجيه مساره". ونرى على غرار ذلك أن قيام مجموعات من المهنيين والخبراء بالتركيز الشديد على قضية الحياة الجنسية للإنسان يرجع إلى "وضع النشاط الجنسى فى مركز التقاطع بين التحكم فى الجسد والسيطرة على السكان"[٤]. لقد كشف فوكوه، ببراعة الأستاذ المتمكن، عن "تطبيع" الظواهر "المادية الدقيقة للسلطة" وهى التى تجعلنا نحن المتحدثين "ذوى أجسام طيعة"، وذوى نفوس شبه مستقلة يمكن تكييفها بسهولة، ولا شك أن كشفه هذا لا يزال أشد أبعاد عمله الفكرى إثارة، وهو العمل الذى فُجِعْنَا بتوقفه فى منتصف مساره [توفى فوكوه عام

١٩٨٤]. وأما أوجه التوازى بين هذا الجانب من عمل فوكوه وبين البرنامج الذى وضعته مدرسة فرانكفورت للبحث النقدى فى العقل النفعى فكثيرة وعميقة(٥).

وإلى جانب هذا، نلمح آفاق تقارب فكرى أشد أصالة بين كتابات فوكوه فى أواخر حياته وبين مدرسة فرانكفورت. وكان الدافع من وراء هذا التطور يرجع فى أحد جوانبه إلى تجدد اهتمامه بفلسفة كانط، لا بفيلسوف التعالى الذى يبحث فى "ظروف إمكانية" الخبرة بل بكانط باعتباره داعية الخطاب الفلسفى للحداثة. ففى النص الذى كتبه كانط بعنوان "إجابة عن السؤال: ما التنوير؟" يبدأ كانط تأملات غير مسبوقة عن طبيعة الحاضر التاريخى ومعناه ومغزاه. ويقول فوكوه إننا نشهد للمرة الأولى "فيلسوفًا يربط مغزى عمله فى مجال المعرفة، بتأمل التاريخ، وبتحليل خاص للحظة المحددة التى يكتب فيها، والتى بسببها يكتب ما يكتب"(٦). وربما كان فوكوه يقدر قيمة عملية التأمل فى ذاتها تقديرًا أكبر من تقديره لمضمون تأملات كانط، أى تعريفه للتنوير بأنه "الخروج من الوصاية التى يجلبها المرء على نفسه" وما يصاحب ذلك من تأكيد "لاستخدام العقل فى الحياة العامة". ومع ذلك فإننا إذا جردنا الصيغة الكانطية للاستقلال من دلالاتها القانونية الدفينة – وهى ("لا تعتمد فى فعالك إلا على مبدأ تستطيع أن ترغب أن يصبح قانونًا عامًا فى الوقت نفسه") – وجدنا أنها تعتبر تبشيرًا أساسيًا بالشرعة التى وضعها فوكوه فى آخر حياته للتشكيل الجمالى للذات: أى موقف صاحب الهندام المنمق الذى يحول حياته إلى عمل فنى (وإن كانت محاولة فوكوه لإقامة الشرعة الأخلاقية على أساس جمالى لم تحظ بالنجاح فى آخر الأمر، كما سوف نرى). أضف إلى ذلك أن الهجوم الشديد الذى يشنه كانط على "الغيرية"، أى "عجز المرء عن استعمال عقله من دون الاسترشاد بعقل غيره"، موقف يرتبط بروابط معينة بانتقاد فوكوه لسلطة الخبرة المهنية فى المجتمع الحديث. والواقع أن كانط يستبق بصورة مرموقة عددًا من موضوعات فوكوه قائلًا: "سرعان ما يكتشف الأوصياء الذين تكرموا بالإشراف علينا أن الغالبية العظمى من البشر (بما فى ذلك الجنس اللطيف كله) أن الخطوة التالية على طريق النضج ليست عسيرة فقط بل خطرة أيضًا". ويضيف كانط قائلًا: وهكذا "إذا كان عندى كتاب يتولى الفهم بدلًا منى، ومستشار روحى يقوم

بمهمة الضمير بدلًا منى، وطبيب يحكم على طعامى بدلاً منى، وهلم جرًّا، فلن أحتاج إلى أن أبذل أية جهود على الإطلاق"(٧).

إذن فإن هذا البحث فى مضمون الحاضر التاريخى وطبيعته بحث ذو صبغة حديثة متميزة، فالمقصود بالحاضر التاريخى أن تعتبر "الفلسفة إثارة إشكاليات فى الحاضر، وأن يطرح الفيلسوف الأسئلة حول هذا الحاضر الذى ينتمى إليه، والذى عليه أن يقف موقفًا مرتبطًا به"(٨). ويقول فوكوه إن هذا البحث يفسر لنا الروابط العميقة بين مشروعه الخاص عن "علم الأنساب" وبين "البحث النقدى فى العقل النفعى" عند أصحاب النظرية النقدية. وهكذا فإن فوكوه، فى نص من آخر النصوص التى نشرها فى حياته، يضع مشروعه الفكرى المذكور فى إطار النظرية النقدية تمامًا. ويؤكد فوكوه أن على المرء أن يختار "فكرًا نقديًّا يتخذ شكل علم الأنطولوجيا الخاص بنا، وأنطولوجيا الحاضر؛ وهذا هو شكل الفلسفة الذى وضع الأساس لشكل التأمل الذى حاولت أن أعمل من خلاله، إذ يمتد هذا الشكل من هيجيل، عبر نيتشه وماكس ڤيبر، إلى مدرسة فرانكفورت"(٩). فإذا أضفنا إلى هذه الملاحظة ما قام به فوكوه من إعادة تقييم وتقدير بحماسٍ بالغ لحركة التنوير الأوروبية، ومنزلة كانط فى تاريخ الفلسفة (إذ كان كانط قد وُصف فى كتاب **نظام الأشياء** وصفًا مُزْرِيًا باعتباره الأب الفكرى "للعلوم الاجتماعية" الشنيعة التى ترتكز على الإنسان) وجدنا، فيما أرى، اختلافًا مرموقًا فى تفكير فوكوه فى مراحله الأخيرة. إذ يقول هابرماس إن هذا الاختلاف عاد بفكر فوكوه "إلى حلقة الخطاب الفلسفى للحداثة وهو الذى كان يتصور أن بمقدوره أن يهدمه"(١٠) ومن المؤسف أننا لن نستطيع أبدًا أن نعرف على وجه الدقة مدى تأثير اختلاف التوجه الفكرى المذكور فى الأعمال التى كان يمكنه إنجازها لو عاش.

"سيادة مشروع اللاعقل"

يقدم فوكوه إلينا فى ختام كتابه الجنون والحضارة دعوة مشبوبة إلى النظر فى "سيادة مشروع اللاعقل"، إذ إنه "من المحال اختزاله فى حالات الخلل النفسى التى يمكن أن تعالج، فلديه قوة جبارة وانحباس معنوى هائل، يمكنانه من مقاومة ما اعتدنا أن نطلق

عليه عبارة تمثل نقيض ألفاظها وهى تحرير المجانين التى ابتدعها [المصلحان ابنا القرن التاسع عشر] پينيل (Pinel) وتيوك (Tuke)"[١١].

لو كنا نستطيع يومًا ما أن نقول بوجود فقرة معينة، فى مؤلفات ضخمة وخصبة مثل مؤلفات فوكوه، تتميز بمكانة تأسيسية، فلا شك أنها الفقرة المقتطفة آنفًا. إذ يمكن أن يقال إن فوكوه الكاتب والناقد كان يسترشد فى عمله بالبحث عن الآخر العقلى. وعلى الرغم من أنه قد أعلن فى نحو عام ١٩٧٠ نوعًا من "القطيعة المعرفية"، أى القطيعة بين علم الآثار وعلم الأنساب، فإن مؤلفاته يمكن أن تكشف، فى هذا الصدد، من الجنون والحضارة إلى كتاب تاريخ الحياة الجنسية، عن قدر كبير من اتساق الموضوعات. فلقد كانت الدعوة المشبوبة إلى "سيادة مشروع اللاعقل" التى يختتم بها دراسته المثيرة عام ١٩٦١ تعبيرًا استعاريًا كتب له أن يظهر فى جميع كتاباته اللاحقة.

لقد كان فوكوه دائمًا ناقدًا لاذعا لما يسمى إپستيم أى إمكانية المعرفة [المحدودة] أى للحدود الصارمة على الفكر التى تفرضها علينا حتمًا نظمنا الفكرية الموروثة. ولكنه لا يتضح لنا إطلاقًا إن كان قد استطاع حقًا تفسير المنزلة النظرية لخطابه الخاص، وتفسير الأنساب باعتبارها نوعًا من "الميتا إپستيم"، أى الإمكانية المعرفية الشاملة المنوط بها تعرية الأسس النظرية غير المعترف بها لأحقاب تاريخ الفكر المختلفة، مثل عصر النهضة الأوروبية، والعصر الكلاسيكى، والعصر الحديث (عصر "الإنسان")؛ ولا أن يفسر "الممارسة الخطابية" – الخاصة به – والتى تستطيع بصورة ما أن تميط اللثام عن الافتراضات النظرية الخفية فى جميع ضروب التفكير الأخرى من دون الخضوع لأوهامها، ومناحى قصورها، وأوجه تعصبها.

وربما أفادنا الاهتمام باستعارة "الآخر العقلى" – أى "الغيرية المجازية" عند فوكوه، إن صح هذا التعبير – فى التعرف على النظم الذهنية غير المنطوقة التى تحكم إطاره النظرى، بل إن هذه النظم قد تمكننا من تفسير وجود التوجهات القيمية من وراء تحديده للفهم الذاتى المنهجى باعتباره مؤمنًا "بالمذهب الوضعى المناسب"[١٢]. إذ إننا إن أنعمنا النظر فلن يصعب علينا أن نرى أن فوكوه، فى غمار بحثه عن "الآخر العقلى"

قد حدد لنفسه نسبًا فكريًا وثقافيًا يهيمن عليه الجو النفسى المضاد للحضارة، والذى ترجع أصوله إلى بحث روسو الأول. وأما فى القرن العشرين فإن الإلهام الأكبر لهذه الشرعة كان يتمثل فى نغمة أنثروپولوچية رومانسية، كان أعلامها الأوائل مارسيل ماوس (Marcel Maus)، وچورج باتاى، وكلود ليڤى-شتراوس (Claude Levi-Strauss). كما إن فوكوه ينسب فى كتاباته الأولى هذا التيار العارم المضاد للحضارة إلى تقاليد أخرى، وهى تقاليد الحداثة الأدبية، إذ إن بحوثها النقدية فى العصر الحديث تعتبر استكمالاً لا غنى عنه للمنظور الأنثروپولوجى عند ماوس وصحبه.

ونحن نشهد فى كتاب الجنون والحضارة أول تطبيق لنظام التصنيف الذى قُدِّرَ له أن يحدد ويتحكم فى صورة المشروع اللاحق الذى وضعه فوكوه عن "تاريخ الحاضر"[١٣] إذ تظهر فى هذا الكتاب للمرة الأولى وبصورة مؤقتة، ثنائيةُ "المعرفة والسلطة" التى كُتب لها من الآن فصاعدًا أن تصبح ضربًا من البصمة المعرفية. أو كما يقول فوكوه نفسه بعد حين: "عندما أذكر تلك الأيام أجد أننى أتساءل: هل كنت أتحدث إلا عن السلطة فى الجنون والحضارة أو فى مولد العيادة الطبية؟"[١٤] وهكذا نجد فى ساحة المعارك الدائمة بين العقل وما يمثل الآخر له (أو اللاعقل) أن "المعرفة" تنحاز باستمرار إلى قوى العقل، الذى تربطه بها روابط الأخوة. لقد كان العقل "حميدًا" نسبيًا فى العصر الكلاسيكى لديكارت وما يسمى "الانحباس العظيم" بسبب استحالة تحديد معناه، ولكنه يصل إلى النضج فى عصر المذهب الوضعى فى القرن التاسع عشر، وهى الحقبة التى تزامنت مع ظهور شيئين معًا: مستشفى الأمراض النفسية والعلوم الإنسانية. ويقول فوكوه بلغة تبشر دون لبس أو غموض بعناصر العلاقة بين المعرفة والسلطة فى كتابه التأديب والعقاب (١٩٧٦) "يمثل مستشفى الأمراض النفسية فى عصر المذهب الوضعى [يقصد: العلوم الإنسانية]... ساحة قضائية يُتهم المرء فيها ويحكم عليه ويدان..."[١٥] وهكذا، فإذا كان موضوع الدراسة يتكون من الجنون أو العقاب أو من نظام التصنيف نفسه، فإن تحديد الفترات الزمنية لا يتغير: إذ نبدأ بفترة حميدة نسبيًا سابقة على الكلاسيكية (العصور الوسطى وعصر النهضة) يتلوها انتصار ابتدائى للعقل (الحقبة الكلاسيكية) وتتبعها بدورها حقبة ثالثة تتميز بتحقيق إمكانيات

السيطرة على المجتمع الكامنة فى العلاقة بين المعرفة والسلطة بأساليب شيطانية، وهى التى تؤدى إلى نشأة "مجتمع الانضباط" [والتأديب والتهذيب] فى العصر الحديث، وهو الذى لا نزال فى قبضته اليوم.

لكننا إذا كشفنا عن حقيقة العقل الذى كان كانط ودعاة التنوير يقولون إنه العامل الحاسم الذى ينبذ كل دعوى دون مبرر للسلطة، وأمطنا اللثام عن تواطؤه تواطؤًا كاملًا مع التنظيم الاجتماعى للسلطة، أى باعتباره أساسًا لها، لا خارجًا عنها، فإلى أية قوى مقابلة له يمكن للمرء أن يلجأ علاجًا لهيمنة العقل؟

ويبرز هنا احتضان فوكوه لفكرة باتاى عن "سيادة مشروع اللاعقل" (والإشارة إلى باتاى مقصودة وعميقة) فإن كتاب الجنون والحضارة يمثل بالقطع قصة تدهور، تحكى قتل الجنون على أيدى أعضاء "حزب العقل"، أى كتيبة الخبراء، وأصحاب العيادات الطبية، ورجال الطب النفسى الذين يشنون هجماتهم لإخضاع المجانين وجعلهم "أسوياء". وهكذا، كما يقول لنا فوكوه، فمنذ انتصار الطب النفسى فى القرن التاسع عشر والتحرير الزائف للمجانين، لم تعد لمشروع اللاعقل سيادته السابقة ولم يتعرض بالضرورة إلى أى إعلاء كبير. بل لقد تغيرت صورته وهاجر إلى "ومضات البرق فى بعض المؤلفات مثل كتاب هولدرلين (Holderlin) أو نيرڤال (Nerval)، أو نيتشه، أو أرتوه"[١٦] وفى هذه الصورة أصبح كتابه وحسب، شعرًا خالصًا، سلسلة من الدوال الذاتية الإحالة، والتى تكمن "سيادتها" فى قدرتها على تشتيت وتفتيت قيود "الإحالية"، والسجن السيميوطيقى لإمكان المعرفة المحددة. وهنا نجد أن ختام كتاب الجنون والحضارة يبشر بنشأة الشواغل باللغة والسلطة التى لن يعبر فوكوه عنها تعبيرًا صريحًا إلا فى أعماله اللاحقة. فالجنون الذى يظهر فى لوحات الرسام جويا (Goya)، مثل اللوحة ذات العنوان المناسب وهو نوم العقل ينتج وحوشًا شائهة، ليس الجنون البنائى المولد عند بوش (Bosch) وفنون عصر النهضة، ولكنه جنون جديد ذو سيادة، وَلَد من العدم، من حيث يتواصل الإنسان من أعمق ما فى داخل نفسه، ومع أشد ما يتسم بالعزلة". إنه يمثل عكس الصحو الرتيب، فهو مُسْكِرٌ ومرعبٌ معًا: إنه "قدرة الإنسان على إلغاء الإنسان والعالم"، إنه "نهاية كل شىء وبدايته"، وهو "غموض

العماء والغيب"، وهذه بعض الصفات التى يستخدمها فوكوه فى وصفه[١٧]. إنه الجنون نفسه الذى سوف يعاود الظهور فى أعمال نيتشه وأرتوه. إنه يُوَلِّدُ شرعة "الخلاف الشامل" الذى يصبح البصمة المميزة لعملها، وهكذا يعيد إليه بُعدًا من أبعاد "الوحشية البدائية"[١٨]؛ وهو البعد الذى انطمس بسبب انتصار ثقافتنا "العقلانية النفعية" (كما يقول ڤيبر).

وليس من المدهش أن يمثل المركيز دى صاد شخصية رئيسية فى سلسلة النسب الفكرية التى يعلى فوكوه من قيمتها. أضف إلى ذلك أن 'صاد' هو الذى يثبت أنه الفيلسوف القاطع للقانون الطبيعى، لا جـون لوك، ولا جـان جـاك روسو (الذى يحتفل احتفالاً ساذجًا بالبراءة الطبيعية). والمركيز دى صاد هو الذى يطرح السؤال الجوهرى: أى فعل بشرى يمكننا أن نعلن أنه مناقض للطبيعة، ما دامت لجميع الفعال أسسها فى الطبيعة نفسها؟ وبهذا يتفوق على الفلاسفة الفرنسيين فى ملعبهم نفسه. ويقدم فوكوه تعريفًا مناسبًا لمشروع المركيز دى صاد واصفًا إياه بأنه "محاكاة هائلة لكتابات روسو" مدركًا أن القضية التى يتناولها صاد قضية الاستعادة الجريئة للسيادة، وهى التى أُخْرِسَتْ وسط أصوات كتب التدريب التنويرية – مثل رواية إميل – التى لا همَّ لها إلا تجريد من درج عليها من طبيعته. "وجمعية أصدقاء الجريمة" التى أنشأها صاد تعيد "صلابة الذاتية المتمتعة بالسيادة" إلى موقع الصدارة برفض "كل حرية طبيعية وكل مساواة طبيعية". وهكذا لا يبقى لنا إلا "قيام أحد الأفراد دون ضابط أو رابط بالتخلص من فرد آخر، وممارسة العنف دون قيد أو شرط، ومنح الحق فى الموت دون حدود"، أى إن المركيز دى صاد يعتبر مبشرًا بما يقوله نيتشه من "إعادة تقييم جميع القيم" فى كتابه **علم أنساب الأخلاق**[١٩].

وهكذا فإن المركيز دى صاد يقوم بإعادة تقييمه الخاصة للقانون الطبيعى فى القرن الثامن عشر. فبدلًا من عقد اجتماعى يعالج بصورة مصطنعة مظاهر التفاوت (والظلم) فى حالة الطبيعة، يقوم صاد بعمل بطولى يتمثل فى إعادة "الحق" إلى مظاهر الظلم فيما يتعلق بالأخلاق "غير الطبيعية" لمجتمع مدنى أصابه الوهن والهرم، وها هو ذا 'صاد'

يبشر بها جاء به باتاى، إذ ينجح من خلال تكرار أعمال تدنيس طقسية فى إعادة إنشاء الروابط بين الطبيعة وبين نمط معين من الجنون الأزلى، وبذلك يستعيد – ولو مؤقتًا على الأقل – قوة الطبيعة القاهرة، وسيادتها. ويختتم فوكوه حديثه بقوله: "لقد تلقى العالم الغربى، من خلال 'صاد' وجويا، إمكان تجاوز عقله بالعنف، واستعادة الخبرة الفاجعة المتجاوزة لوعود المذهب الجدلى"[٢٠].

ولكن لابد أن فوكوه كان يعرف بوجود مسار تطور مباشر بين "القانون الطبيعى" عند المركيز دى صاد وبين صورة جمهورية سالو (Salo) عند المخرج السينمائى پيير پاولو پاسولينى (Pasolini)، أى بين استعادة حالة الطبيعة باعتبارها تمثل "الحق للأقوى" وشرعة الفاشية فى القرن العشرين، أى باعتبارها شكلًا من أشكال التعدى الذى يمثل أيضًا الرفض القائم على شرعة "كل حرية طبيعية وكل مساواة طبيعية". وهكذا نرى فرانكافيلا، أحد أبطال رواية قصة جوليت للمركيز دى صاد وهو يظهر معرفته المسبقة بعلم السياسة الجديدة قائلًا: "يجب على الحكومة أن تسيطر على السكان، وأن تمتلك جميع الأدوات اللازمة لإبادتهم إذا أوجست منهم خيفة، أو أن تزيد أعدادهم إذا بدا لها ذلك مستحسنًا. وينبغى ألا يوجد أى ثقل موازن لعدالة الحكومة غير مصالح الحاكمين ومشاعرهم"[٢١]. ولكن أهذا هو الثمن الذى علينا أن ندفعه لتحقيق العودة إلى "سيادة مشروع اللاعقل"؟

لا شك أننا نتفق مع فوكوه فى قوله بضرورة الكشف المادى عن الأصول التاريخية الاجتماعية للقانون الطبيعى الحديث. وأما ما نحتاج إلى التساؤل عنه فهو الاتجاه المحدد لهذا العمل، فالمطلوب من الناحية المادية تقديم نفى محدد لا نفى تجريدى.

ولا يؤدى التسامى بالجنون فى العمل الفنى إلى نتيجة فى صالح الفن وحسب فى رأى فوكوه، إذ إن هذا التسامى يبين بشدة كيف انتصر اللاعقل سرًّا على قيود المذهب الجمالى البورجوازى أو الفن من أجل الفن. فالفن أو الأدب المقصود، وفق ما بشر به عمل جويا والمركيز دى صاد، لم يعد يحترم طقوس الذائقة أو التأدب التى طالما اقترنت بفكرة الاستقلال الجمالى. ولكن حدود هذا الأخير الذى يغشاه اللاعقل تنفجر داخليًا.

ويقول فوكوه: "أصبح اللاعقل بعد 'صاد' و'جويا'، ومنذ أن وجدا، ينتمي إلى كل ما هو حاسم فى العالم الحديث داخل أى عمل فنى: أى كل ما يتضمنه العمل الفنى من عوامل الفتك وفرض القيود". وهكذا "فإن الجنون يتحدى العمل الفنى، ويختزله بصورة ساخرة، بل لقد جعل من ساحته الرمزية عالمًا مريضًا تسوده الهلاوس؛ ولغة الهذيان ليست عملًا فنيًا... فالجنون يمثل القطيعة المطلقة للعمل الفنى؛ وهو يشكل لحظة الإلغاء التى تذيب على مر الزمن حقيقة العمل الفنى"[٢٢].

فالعمل الفنى هو المجال الذى تكتسب فيه سيادة مشروع اللاعقل حياة جديدة، من بعد أن تصور العقل خطأً أنه قد حكم عليها بالصمت، وحياتها الجديدة ترمى إلى إدانة عالم المنطق واللياقة الذى نفيت منه ظلمًا. وهكذا كان فوكوه يرى مثل نيتشه أن اللحظة التى يتجاوز فيها العمل الفنى ذاته ويخطو فى العالم الخارجى لحظة ذات دلالة عالمية تاريخية. إنها تمثل عودة كل ما كان مكبوتًا، والتلفظ بحقيقة ديونيسية، وقد يكون ذلك علامة على نهاية حكم العقل العدمى الذى طال أمده:

> عندما يقاطع العملُ الفنىُّ الجنونَ، فإنه يفتح أمامنا خَوَاءً، ولحظة صمت، وسؤالاً لا إجابة له، كما يشق شقًّا يستعصى على الالتئام إذ يرغم العالم على مساءلة نفسه. وأما ما يعتبر بالضرورة تدنيسًا فى العمل الفنى فإنه يعود إلى هذه النقطة، وفى الوقت الذى يغشى الجنون فيه ذلك العمل يصبح العالم واعيًا بجريرته. ومن الآن فصاعدًا، ومن خلال وساطة الجنون، يصبح العالم هو الطرف المدان (للمرة الأولى فى العالم الغربى) فى علاقته بالعمل الفنى؛ فالعمل الفنى هو الذى يتهمه الآن، ويرغمه على تنظيم نفسه فى لغته، ويجبره على القيام بمهمة التعرف والتعويض والإصلاح، وبمهمة استعادة العقل من ذلك اللاعقل، وإعادته إلى ذلك اللاعقل[٢٣]

التعارض الثنائى فى الحجة التى يقيمها فوكوه فى دراسته عام ١٩٦١ – أى بين العقل والجنون – تعارض غير مصيب ما دام يزعم النقاء للجنون باعتباره يمثل 'الآخر' بالنسبة للعقل، وأن ذلك أمر "غير مُقنع"، إذا التزمنا بصرامة التعبير، فلقد حاول فوكوه فى تاريخه للجنون أن يمنح صوتًا "للجنون نفسه" أى أن يجعل "الآخر" نفسه [redacted]

السذاجة وفقدان هدوء الأعصاب فى الأسواق المالية كلها أمور جديرة بالملاحظة. وهذه النبوءة من جانب الأقل تفاؤلا تم تكذيبها وبشكل قاطع فبعد ثلاثة أشهر وفى يونيو [redacted]

فإذا انتقلنا الآن إلى كتاب **نظام الأشياء** (١٩٦٦) لاحظنا وجود دينامية بنائية موازية إلى حد مدهش. إذ إنه ما إن يصل عالم الآثار فى حفرياته إلى عمق معين تحت سطح شتى الدلالات التى يحتكرها كل نظام من نظم الخطاب المنوعة التى يشملها البحث (مجالات العمل والحياة واللغة) حتى يكتشف وجود أساس صلب من الحضورية اللغوية المحمومة القادرة على الطعن فى الهيمنة الخطابية الظاهرة للابستيم

وهكذا فإن تحرير الألفاظ من المعايير النفعية للتمثيل [أى للإحالة إلى أشياء خارجها] يسمح لها، ربما للمرة الأولى، بالانخراط فى الاحتفال بسيادتها الخاصة. وهنا يقدم فوكوه نتائج فن الشعر عند مالارميه (Mallarmé) وفقه اللغة عند نيتشه (أى إماطة اللثام عن الطابع التاريخى، ومن ثم الطابع العرضى، لجميع ضروب التعبير اللغوى) وبذلك يعود بنا إلى الرومانسية، ويمضى بنا قُدمًا إلى ما يسمى "الرواية الجديدة". ويبدو أن الانتقال الزمنى الهائل بين العصر الكلاسيكى والعصر الحديث قد سمح بظهور مساحة يمكن للكتابة الخالصة أن تزدهر فيها، وبهذه الطريقة استغلت اللغة ساعة القلق المعرفى المؤقت لإعادة تأكيد استقلالها، وإعادة اكتشاف نقاء وجودها الخاص (والدلالات الهايديجرية لهذا التشخيص من المحال أن تخطئها العين). يقول فوكوه: "عندما يطرح نيتشه سؤاله: من الذى يتكلم؟' يجيب مالارميه قائلًا... إن المتكلم هو اللفظ نفسه، فى عزلته، وفى ذبذبته الهشة، وفى عدميته، ولا أقصد معنى اللفظ بل وجوده الملغز والمتأرجح"(٢٩).

ويرى فوكوه أن أمثال هذه التطورات حافلة بدلالات شبه 'أخروية' [أى تنتمى إلى العالم الآخر]، إذ إنها تبشر بالاستعادة الفعلية لحال الإنسان قبل ارتكاب الخطيئة الأولى، وهى حالة تتجاوز عراقيل الدلالة التمثيلية - وتتجاوز الخطاب نفسه بذلك - وهكذا تبشر باستعادة الوحدة المفقودة للغة، أى اللغة بأصالتها النقية و"اكتمالها". ويقول فوكوه: "إن كل ما يتطلع إليه الفكر عندنا الآن يكمن فى السؤال: ما اللغة؟ كيف نستطيع أن نجد حيلة تمكنها من أن تبدو على حقيقتها بكل ما تتسع له وتحفل به؟"(٣٠) وهكذا فإن مقدم ما يسمى "الأدب المطلق" يجسد لحظة توجس مستوحى من نيتشه، لحظة تنبئ بمقدم شىء أصيل، إنها

آية على اقتراب مولد يوم جديد، بل على أقل من ذلك، أى أول خيط أبيض نتبينه من الخيط الأسود عند حافة الأفق، ولم يبشر بالنهار بعد، لكننا نستشف فيه أن الفكر – الفكر الذى ظل يتكلم آلاف السنين من دون أن يعرف ما الكلام أو حتى أنه يتكلم – يوشك أن يدرك ذاته الكاملة، وأن يضىء نفسه مرة أخرى بلمعة برق الوجود. أليس ذلك ما كان

نيتشه يمهد الطريق له عندما قام فى الساعة الباطنة للغته بقتل الإنسان والإله فى الوقت نفسه، وبذلك وعد بعودة الضوء المتعددة للأرباب الذى أوقد من جديد؟[٣١]

أى إن "تشتيت اللغة" الذى يشترك فى تحقيقه بأسلوبين متكاملين كل من مالارميه ونيتشه يرسى الأساس "لحدث خاص بعلم الآثار لنا أن نصفه بأنه اختفاء الخطاب"[٣٢]. وأما الفراغ الناجم عن غيابه فتشغله "الكتابة الخالصة". ولكن دلالة هذا الحادث لا تقتصر على الدلالة السيميولوجية أو الداخلية للغة، وبهذا المعنى يستطيع فوكوه أن يستبق مفهوم الممارسة الخطابية الذى سوف يستخدمه فيما بعد للمرة الأولى فى حديثه عن "الخطاب واللغة"، زاعمًا أن الفكر الحديث "لم يعد نظريًا"، بل إنه "فعل خطر"؛ ونظرة ثاقبة تتحقق بأقصى قدر من العمق فى كتابات "المركيز دى صاد، ونيتشه، وأرتو، وباتاى"[٣٣]. والاستشهاد بهذه الأسماء يوحى بأننا نقترب من جديد من موضوعات كتاب الجنون والحضارة. وهكذا فإن الاستعمال الجديد لِلُّغَةِ غير التمثيلية يبشر بقطيعة نهائية مع الإبستيم الخاص بالعصر الحديث، والذى يتوسل بأداتين مجازيتين هما "التاريخ" و"الإنسان" والواقع أن هذا الإبستيم يرسى بنفسه أساس سقوطه. إذ إن إخضاع "الإنسان" للربط المستمر بالتاريخ يجرد جوهره المحدود أمام أعين الجميع، بمعنى استحالة كونه أصلًا لنفسه أو ذاتًا مستقلة. وهذا تناقض لن يستطيع النهج التأسيسى للعلوم الإنسانية أن يُشْفَى منه أبدًا، وأما إذا اختفى الإنسان، وأُلْغِيَتْ العلوم الإنسانية المبتلاة بالتركيز على الإنسان ولا سبيل لشفائها منه – وذلك هو المرادف الحديث لما كان العصر الكلاسيكى يدعوه "العقل" - "فسوف تنفتح أمامنا ساحة تسمح لنا مرة أخرى بالقدرة على التفكير"[٣٤].

وثمرة هذه النذر إيجابية دون أدنى شك، إذ إنها تشير إلى حدث معين – أى انفتاح ساحة تعيد لنا القدرة على التفكير – وهو حدث يتمتع بمنزلة شبيهة بما يمكن للفكر المرتكز عى الإنسان أن يدعوه "التحرر". ولا يتباكى فوكوه على الفكرة التى تقول إن إلغاء العلوم الإنسانية "سوف يمحو الإنسان مثلما يمحو المرء وجهًا مرسومًا فى الرمال على شط البحر"[٣٥]. وهكذا فإن ما يمثل "الآخر للعقل"، كما تجسده الممارسات الدلالية غير التمثيلية المنوعة التى يتراوح دعاتها ما بين المركيز دى صاد، ونيتشه، والاتجاه السيريالى – أى اللغة باعتبارها فعلًا خطرًا – يظل مصدرًا للمعيارية عند فوكوه.

سبق أن ظهرت مشكلة المعيارية عند فوكوه- أى أساس اختياره القيم التى يقدرها ويعتز بها – فى غمار البحث النقدى الذى قدمه دريدا لكتاب الجنون والحضارة، إذ يشكك دريدا فى فهم فوكوه لذاته باعتباره داعية "للاعقل" حتى يشيرإلى الاستحالة المنهجية التى تحول دون تحقيق فوكوه ما يسعى إلى تحقيقه، أى تمثيل الجنون بأسلوب يتجاوز أوجه قصور التمثيل نفسه. لكن دريدا لا يعبر عن اختلافه مع ذلك الخيار المعيارى فى ذاته، بل يطرح برنامجًا معرفيًّا أكثر تواضعًا، ألا وهو نقد التمثيل البرىء من أية أوهام بشأن آفاق تجاوز التمثيل فى ذاته. وفى الأرض الحرام [الفجوة] ما بين استحالة التمثيل وضرورته، يقوم مذهبه فى التفكيك [النقض] بما يقوم به من طعن فى السذاجة اللغوية.

كما طرح هابرماس أيضًا عددًا من الأسئلة المهمة بشأن المكانة المعيارية لعلم الأنساب باعتباره منهجًا. وقد اتهم فوكوه خصوصًا باتباع "مذهب معيارىٍّ خفىٍّ"[٣٦]. ويقصد بهذا أن يشير إلى توتر معين فى عمل فوكوه بين فهمه لذاته معياريًّا باعتباره من أتباع "الوضعية الملائمة" وبين الخيارات التى يعتنقها أو يبدو أنه يعتنقها. فإذا كان المرء يعتنق حقًّا مسارًا منهجيًّا يقوم على الوصف دون سواه، أى يتفادى اعتبارات "العمق" و"الجوهر" ما دامت جزءًا من التقاليد الظاهراتية للذاتية التى تضفى المعنى ولابد من التحرر منها[٣٧]، فلن يتضح لنا إطلاقًا الأساس الذى يمكن أن يستند إليه المرء فى إصدار الأحكام أو توجيه الانتقادات إلى شتى تشكيلات السلطة التى يبحثها المرء أو يسعى لكشف حقيقتها. وقد أثار هابرماس وتشارلز تيلور سؤالاً يقول: ما دام فوكوه يضمر شكًّا راسخًا فى مقولة "التحرر" (باعتبارها عنصرًا من عناصر الذاتية المحققة لنفسها والتى لابد من تحاشيها) فهل يستطيع أن يقدم إلينا أسبابًا مقنعة بضرورة كفاحنا لتجاوز حالات الهيمنة؟[٣٨] إذ إنه إذا كان التحرر محالاً من الزاوية الهيكلية، فلن يجد المرء بديلًا سوى العودة الدائمة لأشكال السلطة المختلفة، بلا أمل فى تجاوز دورة تكرارها على الدوام.

وتشير الاعتبارات التى يثيرها هابرماس وتيلور إلى معضلة أكبر فى الإطار المنهجى عند فوكوه، وهى معضلة لا تظهر كاملة إلا فى مرحلة علم الأنساب فى عمله، حيث ينصبُّ التركيز على أسلوب إنتاج السلطة وإعادة إنتاجها فى المجتمعات الحديثة، كما ترتبط هذه المعضلة ارتباطًا وثيقًا بالنقص المعيارى الذى ناقشناه للتو. وهى تتعلق بالتعريف الوظيفى للسلطة عند فوكوه إذ يبدو أن المذهب الوظيفى ومناهضة المعيارية يسيران جنبًا إلى جنب. فمن زاوية معينة، يحتفظ فوكوه بالتعريف التقليدى للشرعية السياسية، ثم يقلبها حتى تقف على رأسها. ومعنى هذا أنه إذا كان التعريف الوظيفى الكلاسيكى للسلطة السياسية يزعم أن السلطة مشروعة إذا اعترف بذلك من يتأثرون بها (كما يقول ڤـيبر) فإن فوكوه يقبل الشكل ولكن يغير مضمون هذه المقولة، بحيث تصبح السلطة - تعريفًا - غير مشروعة. وهكذا بينما يرى ڤـيبر أن السلطة (*Herrschaft*) عامل استقرار فى ذاتها، ومن ثم فهى "خير"، فإن فوكوه، الفوضوى فى فلسفته، يرى أن السلطة شىءٌ لابد من الطعن فيه وإسقاطه، تعريفًا. ومع ذلك، يتضح لنا فى النهاية أن موقفيهما متكاملان منهجيًا وأن تعارضهما ظاهرى وحسب. إذ يعجز ڤـيبر عن إثبات عدم شرعية السلطة التى يقبلها المجتمع، مثلما يعجز فوكوه عن إثبات شرعيتها.

وأود أن أبين أن هذا الجانب البنائى من منهج فوكوه الخاص بالأنساب هو الذى يفسر المشكلات المعيارية فى فكره التى حددها وناقشها مفكرون متنوعون من أمثال دريدا وهابرماس وتيلور. إذ إن تعريفه الوظيفى للسلبطة يقول فى الواقع إن السلطة ليست شيئًا يستطيع المرء أن يمارسه أو يمسك بزمامه بصورة مشروعة. ففى معجم علم الأنساب لديه لا تبرز عبارة "السلطة السياسية المشروعة" إلا باعتبارها مقولة متناقضة تناقضًا هائلًا ولا تقوم على أية أسس. ومن ثم فإن فوكوه مضطر، منهجيًا، إلى البحث عن مصدر للمعيارية يختلف اختلافًا كاملًا عن الشبكات المعتادة للسلطة. ولكن هذه المنهجية نفسها تستبعد وجود مثل هذا المصدر، إن شئنا الدقة والصرامة المنطقية. فلقد كان فوكوه نفسه أول من ذكرنا بأن "تقنيات المعرفة لا تفصلها عوامل خارجية عن استراتيجيات السلطة..."(٣٩).

ونرى، لهذا السبب نفسه، أن فكرته عن السلطة باعتبارها مثمرة فى جوهرها، وبحثه النقدى فى التعريف القضائى للسلطة باعتبارها مصدر قمع وفرض قيود، يخاطران فعلاً بالمبالغة فى تعميم مفهوم السلطة إلى الحد الذى تصبح فيه السلطة كل شىء، وتوجد فى كل مكان[٤٠]. وفى النهاية، وفقًا لتعريفات فوكوه وصوره، تصبح السلطة مرادفة للعمل الاجتماعى وحسب وبذلك نجد أن أى فعل من جانب أى شخص يحقق له التأثير فى شخص آخر أو إقناعه بعمل ما أو بفكرة ما يتحول إلى نموذج للسلطة. ولكننا يجب أن نفصل تحليليًا بين التأثير والإقناع والاتفاق غير القسرى فى الرأى، وبين السلطة باعتبارها قسرًا أو الممارسة غير المشروعة للسلطة. أى إن علينا أن نقوم بالتمييز بين حالات استعمال السلطة المبررة وحالاتها غير المبررة. إذ يقال لنا فى كتاب تاريخ الحياة الجنسية فى المجلد الأول "إن السلطة فى كل مكان، ليس لأنها تتضمن كل شىء، بل لأنها تأتى من كل مكان" بل يصل الأمر إلى الحد الذى تصبح فيه المقاومة نفسها شيئًا تنتجه السلطة، إذا توخينا الحرص فى اتباع حجة فوكوه[٤١]. ولا شك أن إعادة التصوير النظرى للسلطة عند فوكوه تتسم بأصالة باهرة ما دام يقول إنها مثمرة فى جوهرها، ومن ثم فهى تمثل جانبًا بالغ القيمة مع جوانب تركته النظرية. ولكن إذا كانت السلطة حقًا فى كل مكان، وإذا لم يكن يوجد أساسًا شىء اسمه الممارسة المشروعة للسلطة، وإذا كان الذين يطعنون فى السلطة لا مندوحة لهم من المشاركة فى آليات السلطة نفسها فى كفاحهم للقضاء عليها، فإن نضالهم قد حُكم عليه سلفًا بأن يعيد إنتاج الشىء الذى يحاربونه نفسه. ونجد هنا أن عنصرًا ساخرًا فى جوهره قد تسلل إلى داخل نظرية السلطة عند فوكوه، كما نجد فى الوقت نفسه أن الخطوط العريضة لنظريته عن السلطة – المبينة أعلاه – تساعدنا فى إيضاح السبب الذى دعا فوكوه، من حيث الإطار الهيكلى لنظريته، إلى اللجوء إلى مصدر للمقاومة يتمثل فى كيان (أو عدة كيانات) تبتعد ابتعادًا كاملًا عن التجليات لمُركَّب "السلطة والمعرفة". ولابد لهذه المقاومة، من ناحية المبدأ، أن تتخذ شكل غيرية أزلية "قبل اجتماعية"، مثل الجنون. ويساعدنا هذا على أن نفهم سر انبهار فوكوه بمجاز "الآخر العقلى" باعتباره أساسًا باطنًا للمعيارية.

وتظهر طبيعة مفهوم السلطة الوظيفى عند فوكوه بوضوح فى المناظرة التى أجراها عام ١٩٧٤ مع نعوم تشومسكى. وكانت القضية المطروحة للنقاش هى: كيف يمكن للمرء أن يبرر العصيان المدنى (وكان السياق التاريخى للمناظرة حرب ڤيتنام). وقد رد تشومسكى على هذا السؤال مستندًا إلى مناهج النقد الحلولى، قائلًا إن الدولة الدستورية تجسد مبادئ حق وعدالة معينة لابد أن يلجأ إليها المرء فى الظروف القاهرة، باعتبارها مجموعة من الحقائق ذوات المرتبة العالية، للكفاح ضد مظالم محددة فى الحاضر التاريخى، ويتمثل الظلم هنا فى غزو أمة أجنبية فى حرب غير معلنة. ويقول تشومسكى إن "القانون القائم يمثل، إلى درجة بعيدة، قيمًا إنسانية معينة، وهى قيم إنسانية معقولة؛ والقانون القائم إذا فهمناه وفسرناه تفسيرًا صحيحًا، يسمح بالكثير مما تأمر الدولة بفعله دون أن تفعله"، مثل حالات العصيان المدنى[٤٢]. وهكذا فإن تشومسكى يستشهد أساسًا بتقاليد الحق الطبيعى الحديث التى تجسدها الدساتير الليبرالية الديموقراطية. وهو يرى أن الطبيعة الأساسية للعدالة تتمثل فى تجاوزها القانون الوضعى.

وأما عند فوكوه فلا توجد محكمة استئناف من هذا النوع، أو أية محكمة يمكن أن يلجأ إليها المرء فى مثل هذه الظروف. إذ تعتبر جميع دعاوى الحق – أساسًا – وظيفية، وهكذا فإن ما يزعم أحد طرفى النزاع أنه "حق"، يراه الطرف الآخر اغتصابًا "للحق"، والعكس بالعكس. وتعتبر العدالة أيضًا خرافة من خرافات الذاتية العمدية المتزامنة مع عصر الإنسان. ولن يضير الإنسانية إذا "انمحت مثل وجه مرسوم فى الرمال على شط البحر"، ومعها الإپستيم المرتكز على الإنسان الذى أتى بها إلى الوجود.

ومن ثم فإن فوكوه يُسقط من حسابه التمييز الأساسى بين معنى المقولات – بل والمؤسسات – وبين صحتها. ومن ثم فهو يزعم فى نص بعنوان "نيتشه وعلم الأنساب والتاريخ" أن "كل معرفة تقوم على الظلم": "لا يوجد الحق، حتى فى فعل المعرفة، فى الحقيقة أو أى أساس للحقيقة". فالواقع، كما يقول، أن "غريزة المعرفة خبيثة"، "شىء فتاك، معارض لسعادة البشرية"[٤٣]. وبهذه الروح نرى أن فوكوه، فى مناقشته لأسس السياسة الحديثة، يوصى وصيته الذائعة التى تقول بعكس ما قاله كلاوسڤيتس (Clausewitz)، أى إن السياسة استمرار للحرب بوسائل أخرى[٤٤]. والعمل

الاجتماعى عند فوكوه مضاد لقول هابرماس "إنه التوجه نحو الفهم المتبادل". فلا يجب "أن تكون مرجعية المرء النموذج العظيم للغة والعلامات، بل مرجعية الحرب والقتال. فالتاريخ الذى يحملنا ويحدد مسارنا يتخذ شكل الحرب لا شكل اللغة: علاقات السلطة لا علاقات المعنى"(٤٥).

ولابد إذن من فهم الموقف الذى يرد به على دفاع تشومسكى عن "العدل" فى إطار مماثل إذ يقول:

> لا تشن البروليتاريا الحرب على الطبقة الحاكمة لأنها ترى أن تلك الحرب عادلة. فالبروليتاريا تشن الحرب على الطبقة الحاكمة لأنها تريد، للمرة الأولى فى التاريخ، أن تستولى على السلطة. ولأنها سوف تطيح بسلطة الطبقة الحاكمة فإنها ترى أن تلك الحرب عادلة... فالمرء يحارب حتى ينتصر لا لأن الحرب عادلة... وعندما تستولى البروليتاريا على السلطة، فمن الممكن فعلًا أن تمارس سلطة تتسم بالعنف والدكتاتورية، بل وإراقة الدماء ضد الطبقات التى انتصرت عليها لتوها. لا أستطيع أن أرى أى اعتراض يمكن توجيهه إلى هذا الكلام(٤٦).

فى هذه الفقرة يظهر بوضوح وجلاء تصور فوكوه الوظيفى للعدل (ومن الممكن قول الشىء نفسه عن نظريتيه عن "الحقيقة" و"الأخلاق"). أضف إلى ذلك إننا إذا نفذنا إلى ما وراء القشرة اللغوية المتشبهة بالماركسية (وإن لم تكن فى الحقيقة قد عفى عليها الزمن) فسوف نرى أن فوكوه، فى هذا السياق يمثل نكوصًا عن موقف ماركس الذى كان يرى أن وجهة النظر البروليتارية لها ما يبررها استنادًا إلى حقها فى العدل، ما دامت تمثل انتماءً إلى العالمية التاريخية يفوق انتماء خصمها، أى الطبقة البورجوازية (ومن هنا تظهر مكانتها باعتبارها "طبقة عالمية"، وهى الصفة التى تفسر "تفردها التاريخى")(٤٧). وما دامت جميع دعاوى العدل عند فوكوه لا تزيد عن كونها من آثار السلطة ونواتجها، ومن ثم تقتصر وظيفتها على ستر مصالح سلطوية محددة، فمن المحال أن نجد معايير للمشروعية أو الحق نستطيع من خلالها الحكم ما بين شتى المصالح المتنافسة. وهكذا تختزل الأحكام السياسية إلى آثار حرب شاملة واقتتال حول المواقع،

ومن هنا جاء تفضيل فوكوه المنهجى للاستعارات المستمدة من ساحة المعركة والاستراتيجية والتكتيك.

ولا شك أن فوكوه يعبر بانتظام عن تضامنه مع الجماعات التى عانت على مر التاريخ من آثار السلطة، ولكن إذا لم تكن اعتبارات العدالة، كما يزعم، تلعب أى دور فى اتخاذ أحكامنا وأفضلياتنا السياسية، فهل يمكن لهذا التحيز للمستضعفين أن يكون فى النهاية أكثر من قرار ومن ثم 'قرارى' [بمعنى توقيفى أو حتى تعسفى]؟ فإذا أضاف المرء بسعادةٍ سخرية نيتشه فيما يتعلق بالقيمة والمعنى إلى الشرائط الشكلية للعدالة – مثل الحريات المدنية والإجراءات القضائية الواجبة وما إليها بسبيل – فإن مظاهر التأييد للدكتاتوريات "التى تتسم بالعنف والاستبداد بل وإراقة الدماء"، مثل التى استشهد بها فوكوه فى الفقرة المقتطفة أعلاه، لن تبتعد كثيرًا عن المقصود. ولكن إذا صح فعلًا أن المنازعات الأخلاقية والسياسية ليست فى المقام الأول مسائل تتعلق "بالحق"، بل يجب أن تفهم على خير وجه من خلال لغة "القوة، والتطورات الاستراتيجية والتكتيك"[٤٨] فإن ذلك يعود بنا أساسًا إلى عالم متحلل من الأخلاق، يسود فيه "حق الأقوى" وينبغى أن يسود. لأنه حتى من هذا المنظور، لابد أن يظل حتى الانتصار للمقهورين دون أساس يقوم عليه؛ وهذا استنباط يستند إلى حسابات نفعية للقوة أو التكتيك، لا مسألة حق من الحقوق. وهكذا فإن نظرية السلطة عند فوكوه ترد اعتبار مذهب "القوة على حق"، حيث ينطمس التوتر بين "المعيار" و"الواقع". أو كما يقول هوبز "السلطة الحقيقية لا تصنع القانون".

كما أن الإشارة إلى هوبز تتصدى لإحدى المشكلات الأساسية لعلم الأنساب باعتباره نظرية اجتماعية، ألا وهى مشكلة "الذرية المنهجية". فعندما بدأت مرحلة علم الأنساب عند فوكوه، كما رأينا، حاول الفيلسوف إعادة رسم الصورة المعتادة للنظرية الاجتماعية بقلب مبدأ كلاوزڤيتس، بحيث تحل لغة السلطة والكفاح محل التركيز التقليدى على المعايير والقيم والحقوق. والواقع أن هذا المدخل الكلاوزڤيتسى الجديد هو الذى يوحى بالروابط مع هوبز، ولكن ليس مع هوبز فيلسوف الالتزام السياسى، بل مع هوبز صاحب نظرية حالة الطبيعة باعتبارها حرب الجميع ضد الجميع. إذ يبدو

أن فوكوه يستولى على هذا النموذج الهوبزى للعمل الاجتماعى – أى هوبز المؤمن بالداروينية الاجتماعية السابقة على موقفه السياسى، إن صح هذا التعبير – ويحوله إلى أساس لفهم منطق العمل السياسى فى المجتمعات المعاصرة وحسب(٤٩).

ومن وراء اعتناق فوكوه نموذجًا هوبزيًّا للعمل الاجتماعى عوامل نظرية متعددة، إذ إنه يرجع إلى موقفه المنهجى المضاد للمعيارية، وهو الموقف الذى تدعم نتيجة التحليل المادى للسلطة، فى كتابه **التأديب والعقاب** والكتب التالية له، حيث يصبح مصطلح المعيار (الذى يضم فيها يبدو "الحقيقة" و"القيمة" و"المعنى") مرادفًا لاكتساب "الصبغة الطبيعية"، وأمثال هذه "المعايير" هى التى تتخلل قسرًا هويات الأفراد فى مجتمعنا الحديث الذى يشبه السجن وتبنيها. فإذا كان هيجيل يرى أن منطق التطور المعيارى يؤدى إلى "التقدم فى الوعى بالحرية"، فلابد من عكس هذا الحكم عند فوكوه الذى يقول إننا اعتبارًا من عظماء المصلحين فى حقبة التنوير (بنتام (Bentham) وبيكاريا (Beccaria)... إلخ) لن نكتشف إلا ازدياد التقدم فى تقنيات الهيمنة. وبهذا المعنى يستطيع المرء أن يتحدث من منظور علم الأنساب عن المعايير باعتبارها مرتبطة زمنًا ومكانًا بعلاقات السلطة، أى باعتبارها – أساسًا – وظيفية. وهذا موقف يفصح عنه فوكوه بقوة ودون لبس أو غموض. وكما يقول فى حديثه عن "السلطة والمعيار": "انظر إلى معايير صناع المصادرة، وتشكيل السلطة العمالية، وأجهزة المصادرة: مجتمع الانضباط، والوظيفة الدائمة لإسباغ الصبغة الطبيعية، تجد أن هذه السلسلة هى التى تميز نمط مجتمعنا". ثم يقول:

> الخطاب الذى سوف يصحب الآن سلطة التأديب خطاب يحلل المعيار ويحدده ويرسى أساسه حتى يجعله ملزمًا. فمن الممكن أن يختفى خطاب الملك ويحل محله خطاب الذى يرسم المعيار، والذى سوف يقوم بالمراقبة، والذى سوف يميز السوى عن غيرالسوى، أى من خلال خطاب المعلم والقاضى والطبيب، والطبيب النفسى، ومن قبلهم جميعًا آخر الأمر خطاب المحلل النفسى... أما اليوم فقد حل محل الخطاب المرتبط بالسلطة خطاب إسباغ الصبغة الطبيعية الذى يتقدم الصفوف، وأعنى به خطاب العلوم الإنسانية(٥٠).

لا شك أن فهمنا لطابع السيطرة المستترة المتعددة الجوانب فى العالم الحديث قد

اتسع كثيرًا نتيجة مفهوم فوكوه عن ميكروفيزيقا السلطة، أو "السلطة الحيوية"، وهى نظرية تمتاز بأنها وجهتنا إلى تجليات السلطة التى، كما يوضح فوكوه، "تأتى من أسفل" ومن ثم تخرج عن اختصاص النموذج القضائى للسلطة، الذى يخلط ما بين السلطة وبين السيادة. ومع ذلك فالخطر قائم فى أن تظل نظريته متناقضة من زاوية معينة مع مقاصدها الخاصة. وهى صحيحة ما دامت تقدم إلينا باعتبارها بحثًا نقديًا فى السلطة وإضفاء الصبغة الطبيعية، وقصدها المضمر تحريرنا من قبضة السلطة. ولكنها توحى فى الوقت نفسه، من خلال التناقض الذاتى المشار إليه، بأن الهدف من تحرير أنفسنا من السلطة هدف وهمى؛ وأن كل ما نستطيع أن نتوقعه فى آخر المطاف ينحصر فى مجموعة من الممارسات القسرية والضوابط بمجموعة أخرى.

وعلى أية حال فربما كان مفهوم فوكوه للعمل الاجتماعى، الذى يُعتبر هوبزيًا جديدًا وذا طابع 'ذرى' [أى قائم على التفتيت] - ونظرته للعمل الاجتماعى باعتباره حربًا من جانب الجميع ضد الجميع، فى جوهره – هما اللذان يمنعانه فى الواقع من التوصل إلى أية نتائج أخرى. إذ إنه حين ينظر إلى المجتمع من وجهة النظر الذرية فقط، فلابد من أن نفترض استبعاد احتمال القيام بأية معارضة نوعية فعالة، فيما يبدو، لآليات السيطرة الاجتماعية الحاكمة. [فالتفتيت] يعنى عدم توافر المستوى المنشود من التضامن الاجتماعى أو الاتفاق ما بين الذوات، وهو الذى يسمح دون غيره بتحقيق درجة اتفاق الآراء الحاسمة حول ما ينبغى تغييره وأسلوب هذا التغيير. فإن أمثال هذه التوقعات والآمال مقضىٌّ عليها سلفًا وسط التفتيت الاجتماعى الذى تحدثه حرب الجميع ضد الجميع. وحتى لو تصورنا أن اتفاق الآراء المشار إليه يمكن تحقيقه من ناحية المبدأ، فإنه محكوم عليه مقدمًا، فيما يبدو، بالتدهور فيتخذ شكلاً جديدًا من أشكال إسباغ الصبغة الطبيعية. ومع ذلك فإن هذا المنظور يخاطر بتسفيه قيمة سلسلة كاملة من المكاسب السياسية المجزأة التحسينية – مثل منح الحقوق السياسية، وتخفيض طول يوم العمل، ومد مظلة الرعاية الصحية القومية، والحفاظ على الحريات المدنية الأساسية – وهى التى لا تملك أية نظرية نقدية للمجتمع أن تتجاهلها فى عصر ما بعد الشمولية. ومع ذلك، فإن عجز فوكوه عن إدراك أهمية أمثال هذه المكاسب التى تأتى بها "الحرية الرسمية" يرجع منهجيًا إلى سببين: الأول إن أمثال قضايا الحرية السياسية المذكورة تعه د بنا إلى النموذج القضائى للسلطة الذى يركز على مسائل السيادة (وبصفة أساسية

على سؤال: من يحكم؟) وهو نموذج يسعى فوكوه إلى تجاوزه دون تحفظات. والسبب الثانى أن انتقاده للحداثة والعلوم الإنسانية صارم إلى الحد الذى يجعل مناقشة الحريات الإنسانية الأساسية تبدو نوعًا من النكوص إلى مرحلة التركيز على الإنسان وحسب، بحيث لا تزيد عن ثرثرة فى إطار المذهب الإنسانى الجديد. وسواء كان السبب هذا أو ذاك فإن الشواغل المذكورة غائبة عن عيون علم الأنساب باعتباره نظرية اجتماعية.

عودة المقهورين

أشرنا من قبل إلى أن طابع الشمول الذى يتسم به نقد فوكوه للعصر الحديث لا يتيح لنظريته أية احتمالات حلولية للخلاف والمقاومة والبحث النقدى. ولقد ثبت هذا من قبل فى مرحلته الأثرية، حيث يتعرض الجنون باعتباره "الآخر العقلى" لعملية إعلاءٍ أو تسامٍ، ثم يعود للظهور فى صورة "الكتابة المطلقة" أو "الأدب المطلق". ويجد المرء فى مرحلة علم الأنساب عنده عملاً بنائيًا موازيًا؛ مع ازدياد أهمية القضية المطروحة. إذ يُخَلِّص فوكوه نفسه من "وهم الخطاب المستقل"، وهو التوحيد الخاطئ بين مجالى الدلالة واللغة، حتى يتصالح مع الأسلوب الذى أصبحت به السلطة مؤسسية فى العالم الحديث. والنموذجان السائدان هنا هما "الانضباط" – أى التدريب المنهجى وإنتاج "أجساد طيعة" - و"إضفاء الصبغة الطبيعية" – أى "الحض على الخطاب" الفعلى عن الحياة الجنسية، الذى يعتبره مسؤولاً عن الاعتقاد الخاطئ بأن لنا طبيعة أو جوهرًا جنسيًا نعبر عنه. بيد أن النظام الخطابى فى الحالتين، أى للعقاب، والحياة الجنسية، يتطرف بحيث ينتج ما يشغل موقع "الآخر" تجاهه، بالأسلوب نفسه الذى يتبعه العقل فى بناء مفهوم الجنون.

فنظام العقوبات الحديث، على سبيل المثال، مسؤول عن خلق طائفة اجتماعية من المنحرفين. وهكذا استطاع أن يدرأ تهديدًا سياسيًا ناشئًا من سلسلة من الحالات الشعبية لخرق القانون، وهى التى طفت على السطح فى أواخر القرن الثامن عشر. أى إن نظام العقاب نجح فى التخفيف من "الخوف الشديد" من ثورة بين "طبقة الخارجين على القانون" من المهمشين الذين يشغلون الدرجات السفلى من السُّلَّم الاجتماعى، وهو

خوف استولى على فرنسا من عهد الإمبراطورية حتى إعلان الملكية فى يوليو(٥١). وقد تمكن النظامان الحديثان – أى نظام العقوبات والنظام القضائى – بفضل إعادة تشكيل هؤلاء الأفراد باعتبارهم "منحرفين"، من زيادة قدرته على الإشراف عليهم والتلاعب بهم والسيطرة عليهم. وبالأسلوب نفسه تمكن النظام الخطابى للحياة الجنسية الحديثة من تشكيل طائفة جديدة من "الشواذ" و"الفاسقين" حتى يتسنى إدراج ممارساتهم "الشاردة" فى ضروب الانحراف التى يسمح بها المجتمع(٥٢). ويبين فوكوه أن خطاب المثلية الجنسية المعارض فى ظاهره لا يؤدى إلا إلى الإفصاح عن بواعث قلقه بلغة إسباغ الصبغة الطبيعية، أى باعتبار أن الخطاب الخاص بالحياة الجنسية لا يزيد عن كونه حديث الصدق الواجب فى عهد ما بعد الاعتراف للكاهن. وهكذا فإذا تتبع المرء بدقة منطق ثنائية السلطة والمقاومة، فسوف يجد المرء نفسه مدفوعًا إلى النتيجة التى يوردها فوكوه، ألا وهى أنه "ما دامت السلطة قائمة فلابد أن توجد المقاومة، ومع ذلك، أو بالأحرى نتيجة لذلك فإن **هذه المقاومة لا تشغل أبدًا موقعًا خارجيًّا بالنسبة للسلطة**.. [فضروب المقاومة] منقوشة داخل السلطة باعتبارها الضد الذى لا يمكن اختزاله"(٥٣).

وهكذا فإذا كان الطريق مسدودًا أمام الخلاف الحلولى مع مؤسساتنا الصارمة وممارسات الحبس الجارية، فلا مناص من البحث عن مصادر ممكنة للمعارضة بحيث تعتبر خارجية على نحوٍ ما عَنْ ثنائى السلطة والمقاومة الذى يصفه فوكوه. والواقع أن فوكوه لا يكف عن الإتيان بتلميحات معينة خلال مرحلة علم الأنساب لديه، وهى تلميحات ذات دلالات مهمة. إذ يجد المرء، على سبيل المثال، مناقشة باهرة فى كتابه **تاريخ الحياة الجنسية** عن فن ممارسة الحب فى الشرق، وهو ما يجعله فوكوه معارضًا لعلم الممارسة الجنسية الذى أضفينا عليه الصبغة الطبيعية عندنا. ويقول فوكوه إن فن ممارسة الحب [الشرقى] يمثل أسلوبًا "طبيعيًّا" للحياة الجنسية لا يعكر صفوه شىء، إذ إن التعبير الجنسى فيه لا يُنظر إليه من زاوية علاقته بالمسموح به وبالممنوع، ولا بعلاقة سابقة الوجود من المحظورات الاجتماعية، بل ينظر إليه فى علاقته بنفسه. ومن ثم فهو يمثل شكلاً من الممارسة الجنسية الأصيلة والطبيعية. كما أن عدم الإفصاح عن تقنيات

اللذة الجنسية يحافظ على حريتها من أشكال الإلزام 'الاعترافية' الخاصة بالحياة الجنسية الغربية، أو ما يسمى بتحريضنا على الحديث عن الجنس. ويشرح ذلك فوكوه قائلًا:

في فن الحب، تُستقى الحقيقة من اللذة نفسها، وتُفهم باعتبارها ممارسة، وتتراكم باعتبارها خبرة؛ ولا ينظر إلى اللذة في علاقتها بقانون مطلق عن المسموح به والممنوع، ولا بالرجوع إلى معيار النفع، بل أولًا وقبل كل شيء في علاقتها بنفسها؛ إذ يخبرها المرء باعتبارها لذة، ويقيِّمها من حيث عمقها، ونوعيتها الخاصة، ومدتها الزمنية، وأصداؤها في البدن والروح.

ويقول لنا فوكوه إن هذه الممارسات "تغير شكل من يسعده الحظ بالتمتع بمزاياها، كالتحكم المطلق في الجسد، والنعيم الفريد، ونسيان الزمن والحدود، وأكسير الحياة، ونفي الموت وتهديداته"[٥٤] وهكذا فإن كتاب **كاماسوترا** الخاص بفنون العشق الهندي يعتبر الطريق إلى 'النيرڤانا'، أي أقصى النعيم [في البوذية بفناء الفرد من خلال امتزاجه بروح الكون]. وهذه الصورة الدفاقة على غير العادة التي يرسمها فوكوه لفن ممارسة الحب، باعتباره نمطًا غيريًّا للنشوة، ربما ساعدتنا خيرًا من غيرها على أن نفهم النداء الموحي الذي يكثر الاستشهاد به، والذي يختتم به كتاب **تاريخ الحياة الجنسية** نفسه. يقول فوكوه: "يجب ألا تتمثل نقطة انطلاق الهجوم المضاد على انتشار النزعة الجنسية في الرغبة الجنسية، بل في الأجساد والملاذ"، وبتعبير أدق "التدبير المختلف للأجساد والملاذ"[٥٥].

وكما تبين الملاحظات المقتطفة آنفًا، لم يتخل فوكوه قط عن استعارة 'الآخر العقلي' ذات الصبغة الحيوية، فلقد كانت وتظل المصدر الذي يرشده إلى المعيارية في جميع ما كتبه. فلما كان الخطاب – تعريفًا – أسيرًا لموضوعات الصبغة الطبيعية المضفاة، إذ ينقش في داخلنا المفردات الدارجة للسلطة والمعرفة، ويرغمنا على "أن نقول الحق" فإن مصدر المعيارية عند فوكوه لابد أن يكون سابقًا للخطاب، كنوع من لغة الجسد السابقة على اللغة، إن صح هذا التعبير، بصفته مصدرًا يقاوم ما تفرضه اللغة ويفرضه التكيف الاجتماعي من سمات طبيعية، ولو كان من الضروري تقديم أدلة تزيد من تأكيد الدور التأسيسي الذي تلعبه هذه الاستعارة في تفكيره، فما علينا إلا أن نستشهد بمقابلة معه أجراها الفيلسوف 'الجديد' الفرنسي برنار هنري ليڤي عام ١٩٧٧ حول "السلطة

والجنس"، إذ يحاول فوكوه هنا الابتعاد عن "المذهب الطبيعى" المبثوث فى ثنايا أعماله السابقة، لكنه لا يزال يستمسك بموقفه الذى يقول "إننا نستطيع إذا نقبنا فيما يكمن تحت السلطة، بكل ما ترتكبه من أعمال عنف وضروب تصنع، لاستطعنا أن نعيد اكتشاف الأشياء نفسها بحيويتها الأزلية، أى تلقائية الجنون خلف جدران المستشفيات النفسية؛ والقلق الخصب للانحراف فى نظام العقوبات ومن خلاله، ونقاء الرغبة تحت سطح ضروب الحظر الجنسى"[٥٦].

والنوازع الحيوية التى استعرضناها حتى الآن تظل فى هوامش عمله بالأنساب، حتى نصل إلى المجلدين الأخيرين من تاريخ الحياة الجنسية. ففى تناقض صريح مع إرادة المعرفة (فى المجلد الأول) نجد أن فكرة الآخر العقلى تشغل الآن وسط المسرح. ولكنها تصبح مركز التحليل الرئيسى بمعنى أبعد ما يكون عن عدم الاستعانة بوسيط. فهى تعود إلى الظهور لا فى صورة غيرية غير اجتماعية، كما كان حال الجنون فى أعمال فوكوه الأولى، ولا فى صورة المذهب الطبيعى الذى يوحى به حديثه عن "التدبير المختلف للأجساد والملاذ" الذى اختتم به المجلد الأول. بل إنها تقدم إلينا من خلال وسيط مكتمل الملامح وهو مذهب الإرادة الجمالية، ولها من الأسلاف الفكرية مذهب نيتشه عن إرادة السلطة، ونظرية باتاى عن السيادة. كان نيتشه يرى "أن العالم عمل فنى يلد نفسه". ويقول فى سياق آخر "إننى أقدر قيمة المرء بحجم سلطته ووفرة إرادته"[٥٧] فإذا جمعنا بين هاتين النظرتين وصلنا إلى ما يسمى المذهب الجمالى فى اتخاذ القرارات، وهو المذهب الذى يحاول فوكوه أن يتخذه أساسًا لموقفه الأخير. أى إن "جماليات الوجود" التى تميز الأخلاق السابقة للمسيحية والتأنق فى الهندام فى العصر الحديث تقدم بديلًا (أو "إشكالية" بديلة) عن إسباغ الصبغة الطبيعية الجافة على الممارسة الخلقية/ الجنسية المعاصرة.

ويوحى تحول فوكوه غير المتوقع إلى "تقنيات النفس" الوثنية فى المجلدين الثانى والثالث من تاريخ الحياة الجنسية بأن الصورة الأولى لمشروعه، التى رسم خطوطها العريضة فى إرادة المعرفة، كانت تتسم بعيب نظرى. والواقع أنه عندما كان يتعرض للضغط عليه لتفسير تحوله الجذرى فى التركيز التاريخى من الزمن الحديث إلى الزمن

القديم، كان كثيرًا ما يقدم إجابات شخصية وتتعلق بسيرته الذاتية[٥٨]. ولكن هذه الشروح لم تكن مُرْضية تمامًا، ولا يسع المرء إلا أن يظن أن خطته الأصلية لكتابة "تاريخ للذات الحديثة" لم تتحقق لأسباب نظرية أقوى وأرجح، وأهمها استياؤه من الصورة الجامدة الموحدة لعلاقات السلطة فى عمله فى منتصف السبعينيات، إذ رسم صورة لآليات السلطة باعتبارها منيعة ومحتومة، وكان من شأن هذا السيناريو أن يجعل القراء يتصورون أن جميع محاولات المقاومة محكوم عليها بالفشل مقدمًا.

وأما الذى يعجب فوكوه فى الأخلاق الوثنية فهو أن بعض الأفراد المتميزين يرون أن "جماليات الوجود"، و"اختيار حياة جميلة" يمثلان الهدف الأساسى للعيش. ويشرح المسألة فوكوه فى كتابه نفع المتعة قائلًا: "أعنى بهذه العبارة تلك الأفعال الطوعية والمقصودة التى لا يتخذ الأشخاص منها قواعد سلوك يتبعونها بل يسعون من خلالها أيضًا إلى تغيير أنفسهم، أى تغيير وجودهم المتفرد، وجعل حياتهم عملًا يتسم بقيم جمالية معينة، ويفى بمعايير أسلوبية معينة"[٥٩]. وهو يقدم تفاصيل هذه الفكرة على النحو التالى:

تبهرنى فكرة استخدام سيرة حياة إنسان ما مادة لعمل فنى جمالى.. ويشد انتباهى أن الفن فى مجتمعنا أصبح أمرًا يتعلق بالأشياء فقط لا بالأفراد، ولا بالحياة. أى إن الفن مجال متخصص يقوم به متخصصون هم الفنانون. ولكن ألا يمكن أن تصبح حياة كل إنسان عملًا فنيًا؟ لماذا ينبغى أن يصبح مصباح أو منزل موضوعًا للفن، ولا تصبح حياتنا هذا الموضوع؟... واستنادًا إلى الفكرة التى تقول إن النفس ليست منحة لنا، أظن أن لها عاقبة عملية واحدة: علينا أن نخلق من أنفسنا أعمالاً فنية[٦٠].

وإذا كانت الأخلاق أو تقنيات النفس المسيحية تنتمى إلى العالم الآخر ما دامت تهدف إلى غاية تتمثل فى الخلاص فى الحياة الأخرى، فإن الأخلاق عند اليونان تنتمى إلى هذا العالم ما دامت أساليب التعليم والتدريب تهدف إلى الارتقاء بجمال الفرد أو سلطته فى هذه الدنيا وهذه الآونة، وإن كانت جميعًا تتضمن صورًا من نبذ الذات أو النفس. وبهذه الطريقة يعيد فوكوه إرساء نظرة معينة، وحكم من أحكام القيمة ينتميان إلى نيتشه فى جوهرهما. وهكذا فإذا كانت الأخلاق اليونانية تؤكد الحياة فإن الأخلاق

المسيحية تنفى الحياة. وفى هذا الصدد نجد أن "السلطة الحيوية" التى تدور فى أرجاء مجتمع الانضباط الحديث تمثل استمرارًا للأخلاق المسيحية للإخضاع بوسائل أخرى. وعلى العكس من ذلك فإن تقنيات النفس اليونانية تمثل عند فوكوه نموذجًا متميزًا (وإن لم يخل من الإشكاليات) ما دامت تدعو إلى منهج للتفرد لا يكتسى الصبغة الطبيعية. وأخيرًا فإن المتأنق 'البودليرى' "الذى يجعل من جسده وسلوكه وعواطفه، بل من وجوده نفسه عملًا فنيًا" يجسد التحقيق الحديث للمبادئ الخلقية غير المصطبغة بالصبغة الطبيعية نفسها(٦١).

وهكذا يحاول فوكوه أن يسد الفراغات المنطقية فى نموذج السلطة فى نظريته عن الأنساب بإعادة تقديم مفهوم الذاتية المستقلة، وهى الخطوة التى أثارت قدرًا كبيرًا من الدهشة والانتقاد(٦٢). ولكن نموذج الذاتية الذى يسعى فوكوه إلى إعادة بنائه أبعد ما يكون عن المثل الأعلى للذات التى تضع شرائعها عند كانط. إذ إن التشريع على أساس قواعد تتمتع بالصحة عالميًا (والمفترض أن نيتشه قد بين ذلك) يعنى النكوص إلى أخلاق الصبغة الطبيعية. وأما النموذج المقترح هنا فهو نموذج الفردية البطولية المبنى على فكرة نيتشه عن السوبرمان، الذى تكمن عظمته فى قدرته على تجاوز المعايير الطبيعية. أضف إلى هذا أننا نعرف أن إعادة نيتشه بناء الذاتية البطولية تقوم على أسس جمالية، إذ يعلن نيتشه أن "الفن يذكرنا بحالات القوة الحيوانية"، كما يهتف فى سياق آخر قائلاً إن "زيادة الجمال تعبير عن الإرادة المنتصرة!" بروح ليست غريبة على الإطلاق عن مذهب الإرادية الجمالية أو مذهب الحيوية المتسامية الذى يظاهره فوكوه باعتباره أساسًا وضعيًا للمعيارية فى أعماله الأخيرة(٦٣).

ولكن، كما سبق أن ألمحنا، لا تزال بعض الصعوبات العميقة المثيرة للقلق تكتنف محاولة فوكوه لتقديم هذا النموذج الذى يجمع بين أفكار نيتشه والنهج اليونانى باعتباره حلًا متأخرًا لمعضلات نظرية السلطة فى إطار علم الأنساب. وهو يحاول مرة أخرى أن يقفز فوق هذه المعضلات، إذا صح هذا التعبير، بدلا من حلها حلًا حلوليًا. أما الاستناد إلى نموذج التشكيل الجمالى للنفس فيبدو ساذجًا يصعب قبوله، خصوصًا

بسبب تضاده مع الأوصاف التفصيلية البالغة الدقة للسلطة الحيوية فى أعمال فوكوه السابقة. هل من الممكن علاج المشكلات العويصة للتفرد الذاتى الحديث فعلًا، ناهيك بحلها، من خلال التأكيد البسيط للإرادة، و"باختيار حياة جميلة"، على نحو ما يوحى به فوكوه، فيما يبدو؟ وإذا كانت تقنيات الإخضاع والحبس شائعة فى كل مكان ولا فرار من قبضتها، كما يصفها فوكوه، فأين تكمن موارد النفس القوية التى يمكننا أن نستعين بها على قهر هذه التقنيات؟ أم ترى أن نموذج تأكيد الذات جماليًّا مقصور على القلة البطولية، وهم من يكتسبون بذلك امتيازًا على الكثرة المنفرة جماليًّا؟

الواقع، فى آخر المطاف، أن اعتناق فوكوه، فى مرحلته الأخيرة، لفكرة التشكيل الجمالى للنفس يتحطم على صخرة قضية أساسية: وهى محاولة بناء الأخلاق على علم الجمال. وكان من المحتوم أن يسير فكره فى هذا الاتجاه ما دامت نظرية السلطة الحيوية تستبعد بنبرات ساخرة تذكرنا بنيتشه – شرعة المساواة الحديثة باعتبارها لا تؤدى إلا إلى المزيد من إسباغ الصبغة الطبيعية التأديبية. بيد أن ما يسعى إليه فوكوه من صبغ الأخلاق بصبغة جمالية يتقوض بسبب مجموعة جديدة من المتناقضات التى تتضافر فتجعلها مثار شك بالغ باعتبارها نموذجًا نظريًّا بديلاً. فالواقع أن فكرة إعادة إرساء الأخلاق على أساس معايير جمالية تؤدى، فى آخر المطاف، إلى مفهوم للفلسفة العملية من المحال تعميمه إن شئنا الدقة فى التعبير. فإذا نظرت إلى الأشخاص الآخرين من الزاوية الجمالية فى المقام الأول – لا من زاوية الفكرة الكانطية، مثلاً، أى زاوية احترامهم باعتبارهم "غايات فى أنفسهم" – فإننى سوف أظاهر فلسفيًّا تلاعبى بهم كما أشاء، إذ يصبحون فى هذه الحالة مادة فعلية تأتينى بالرضى الجمالى شخصيًّا، أى إن مكانتهم سوف تنحط إلى مستوى العازفين فى المسرحية التى أنشد فيها مشاهد العرض الجمالى الذى يرضينى وحدى. فما إن نجعل الأخلاق تقوم على علم الجمال حتى نعلى من قدر الأفعال التى تتخذ الشكل الدرامى، والمظهر الأخاذ، والقدرة على الإثارة، على عكس الأفعال التى تبدى "الاحترام لجميع الكيانات العقلانية". ومن ثم نرى أن عنصرًا استبداديًّا عميقًا يتسلل إلى داخل السلوك الأخلاقى. إذ إننا سوف نعلى من شأن

الأفعال البراقة المظهر أو ذات البهاء، فى المقام الأول، بغض النظر عن المضمون المحدد أو غايات أى فعل مهما يكن، أى بغض النظر عن إمكان الحكم على ذلك الفعل بأنه "أخلاقى" أو "لا أخلاقى" وفقًا للمعايير الأخلاقية العرفية. وفوكوه لا يختار شرعة أخلاقية قائمة على التبادل أو الأخوة، بل يختار ما يمكن أن نصف بأنه نموذج مسرحى للسلوك، أى حيث لا يكتسب الفعل معناه إلا من الحركات على خشبة المسرح. ولكن هذه النظرية تخاطر بتزكية مدخل إلى الأخلاق يتسم صراحة بالخصوصية والنخبوية. وأما من الزاوية الصورية فلا تفصله إلا قيد شعرة عن إعادة نيتشه تأكيد فكرة "الحق لدى الأقوى". ولكن فوكوه لا يرى بالضرورة أن إرادة الأقوى هى الإرادة المشروعة، بل "حقوق الأجمل" ولهذا السبب يبدو من المناسب وصف دعوة فوكوه فى مرحلته الأخيرة إلى علم جمال الوجود، بأنه مذهب الطوعية الجمالية أو مذهب الاستبداد الجمالى. وكانت هذه خطوة نظرية ختامية توحى بأنه ظل، حتى النهاية، ورغم مغازلته لكانط والخطاب الفلسفى للحداثة، ذا فكر مبهور بالاستعارة التأسيسية المشار إليها، "الآخر العقلى".

الفصل التاسع

المنزل الذى بناه جاك:
التفكيكية والتقييم القوى

> "العقلانية" – وقد ينبغى التخلى عن تلك الكلمة لأسباب سوف تظهر فى آخر هذه الجملة – التى تحكم كتابة من الكتابات التى تضخمت واختلفت جذريا، لا تنبع فى هذه الحالة من الكلمة [لوجوس]. كما أنها تشرع فى التدمير، لا بمعنى الهدم، بل بمعنى إزالة الرواسب وتفكيك جميع الدلالات التى يرجع مصدرها إلى دلالة الكلمة [اللوجوس]، وخصوصًا دلالة "الحقيقة"... وهذا العنف اللازم يرد على عنف لم يكن أقل منه لزومًا.
>
> جاك دريدا (Jacques Derrida) عن علم الكتابة

حققت "التفكيكية" نجاحًا منقطع النظير فى الولايات المتحدة باعتبارها منهجية للتحليل الأدبى، ويمكن اعتبار هذا النجاح دراسة ممتازة فى علم اجتماع المعرفة. وإذا كانت التفكيكية قد قامت بغزوات قطعًا فى الثقافة الفكرية للأمم الصناعية الغربية الأخرى، فإن درجة نجاحها فى الولايات المتحدة تكاد تعتبر ظاهرة خارقة. والواقع أنه قد يكون من المفيد أيضًا إخضاع تأثير التفكيكية نفسها باعتبارها طريقة من طرائق النقد الأدبى للتحليل التفكيكى. فعلى أية حال ألا يعتبر ما تقول به من "التحول من خلال التلقى" فى سياق أمريكا الشمالية مثالاً نموذجيًا يتكون من عدة ثيمات تفكيكية خاصة بالطابع النصى والتكرار، وهى ثيمات محببة هناك، مثل الترجمة، وقابلية التكرار، والانتشار؟ ومع ذلك فلم يبلغ علمى بذل أمثال هذه الجهود لتفهم التأثير الثقافى الهائل للتفكيكية فى هذا الإطار[1]. وهذا حال يؤسف له، إذ أدى غياب أمثال هذه المحاولات للفهم الذاتى، إلى أن اتخذ النقد الفكرى للتفكيكية فى حالات كثيرة شكل سلسلة هجمات شديدة سيئة النية، وعادة ما تظهر عدم الفهم الكامل للظاهرة الفكرية قيد البحث. وأمثال هذه المحاولات للتقليل من شأن منجزات التفكيكية عادة ما تتخذ

صورة الانتقادات الخارجية التى لا تمت للموضوع بصلة ولا تنجح إلا فى تأجيج جو الشك المتبادل الذى يسود بين التفكيكية ونقادها.

والدراسة الافتراضية فى علم اجتماع المعرفة (*Wissenschaftssoziologie*) المشار إليها عاليه، لابد لها أن تشرح السبب الذى أتاح للتفكيكية – وربما كاد نجمها أن يأفل هذه الأيام – أن تكتسب المكانة البحثية التى اكتسبتها يومًا ما. ولابد من التصدى لهذه الشواغل من حيث فروعها المؤسسية ومن حيث فروعها الثقافية الأعم أيضًا. فعلى سبيل المثال، عندما كانت قضايا صلة الأدب بالسياسة على رأس القضايا المطروحة، تعرض النقد الأدبى لخسوف ثقافى جزئى، وهو الذى كانت تسيطر عليه آنذاك الشكلية النصية التى أتى بها النقد الجديد. ولم يستطع النقد بسبب تعصبه البحثى المستوطن للثقافة الرفيعة أن يصد الاشتباه فى كونه متضافرًا مع السلطات القائمة، أو فى أفضل الحالات أنه يدعو أو يتبنى نمطًا من الممارسة الأدبية المنغمسة فى ذاتها، وهى التى لم تؤد فى رأى البعض إلا إلى درجات أعلى من الانفصال عن الواقع فى فترة مشحونة سياسيًّا. وهكذا أصبحت قضية "الصلة بالواقع" تمثل طائر القادوس [الذى قتله الملاح الهرم فى قصيدة كولريدج التى تحمل هذا العنوان فأورثه تأنيب الضمير] فى النقد الأدبى.

لقد استطاع مقدم التفكيكية، من عدة زوايا، أن يعيد لمجال النظرية الأدبية المزية التى فقدها، وأن يسمح أيضًا لهذا المبحث أن ينسب لنفسه أولوية فكرية غير مسبوقة. إذ إن نظرية دريدا عن الكتابة العامة، أى أساس الخطاب الذى لا أساس له، قد مكنت من يطبقون مناهجه من الزعم بأن جميع مسائل التفسير تعتمد، دون أن تقصد وبصورة متطفلة، على المقولات الأساسية للتفكيكية. أى إنه إذا كانت الكتابة العامة فعلًا أصل كل دلالة بالمعنى المفهوم- أى الدلالة التى تعرضت للقمع والحرمان من الطواف فى بحر الحياة فترة طويلة – فسوف يصبح من المحال فهم أية كتابة من دون فهم التشكيل النصى الذى رسمته التفكيكية وممارسوها. وزعم التفكيكية "أزلية" النص لابد أن تشكل فى هذه الحالة الافتراض المسبق المحتوم للتفسير وحسب، ولما كانت المباحث العلمية الأخرى جميعًا تمارس تفسير النصوص، وما دام علم الكتابة الذى يعتبر نمطًا من التفسيرية السلبية – أى تفسيرية (أو هرمانيوطيقا) الغياب لا الحضور – يميط اللثام

عن الشروط المسبقة الخاصة بعلم الأنساب فيما يتعلق بالمذهب النصى بصفة عامة، فإن كل تفسير يصبح، شئنا أم أبينا، شكلاً من أشكال علم الكتابة/ التفكيكية. ومن ثم فلو قدر للمرء تحليل النجاح المؤسسى الكبير للتفكيكية من زاوية "اقتصاديات السلطة" عند فوكوه (وربما أيضًا من زاوية منطق "إرادة السلطة" عند نيتشه) فسوف تصبح خصائص التفكيكية (باعتبارها نظريةً) واضحةً لا لبس فيها ولا غموض بل ومُقْنِعَة أيضًا. أضف إلى ذلك أن الصعوبة الحقة التى يواجهها المرء فى الفهم الكامل لنصوص دريدا والتقاليد الفكرية التى تفترضها سلفًا يمكن أن تعتبر نوعًا من طقوس اعتناق العقيدة إذ تحد من الوصول إلى موقع النظرة المتميزة التى أصبحت التفكيكية تمثلها. وصعوبة الوصول تزيد، بطبيعة الحال، من قيمة الأفكار نفسها.

ومهما تبلغ ثمار النظرات الثاقبة التى يمكن أن نجنيها من التحليل الاجتماعى للصيت الذى حققته التفكيكية، فإن هذا الإطار أيضًا يثبت قصوره فى النهاية مثل ضروب النقد الخارجية الأخرى للتفكيكية. إذ إن الزعم بأن دورة الأفكار ذات أصول فى مجال مادى مؤسسى أقل رفعة لا ينبئنا بالكثير – إن كان ينبئنا بشىء على الإطلاق – عن المغزى الأصيل للمدخل التفكيكى وقوته. والواقع أن ضعفه يكمن على وجه الدقة فى عجزه المنهجى عن الاعتراف بوجود منطق شبه مستقل للأفكار. أى إننا إذا أردنا أن نفهم قضايا الحقيقة والمعنى، فلابد أن نستعين بالتقنيات الحلولية للتفسير. ونجد فى هذا الصدد أن من أخطر أوجه قصور علم الاجتماع المعرفى أن قضايا "الصواب" لا يمكن حسمها استنادًا إلى قضايا "الواقع". أى إن البت سلفًا فى فكرة أو فى مجموعة من الأفكار من زاوية علم الاجتماع وجعلها "مقبولة" أمر لا ينبغى إدانته فى ذاته، فإنما يرمى وحسب إلى تحديد الشروط المادية اللازمة لنشأة التكوين الاجتماعى للمعرفة بمعناها المعتاد. وهكذا فإن علم الأنساب لازم، لكنه ليس شرطًا كافيًا للفهم التاريخى. فنحن نريد أن نعرف أيضًا الأسباب أو الأسس التى يستند إليها تفضيل التحقيق المؤسسى الناجح لأفكار معينة دون سواها. وهذه مهمة تتطلب إجراء تحليل على مستوى المعنى أى النقد الحلولى.

وسوف أحاول فى المناقشة التالية تقديم نقد حلولى للتفكيكية، وأعنى به النقد الذى يأخذ مأخذ الجد مزاعم التفكيكية باعتبارها مدخلًا للتحليل النصى أو النقد الثقافى. وقضية مكانة التفكيكية باعتبارها "مدخلًا للتحليل النصى أو النقد الثقافى" قضية خلافية. فإذا استعرضنا الدراسات المنشورة فى هذا الموضوع وجدنا أن تصور جاك دريدا، مؤسس الحركة، لتطبيقات التفكيكية وأوجه قصورها قد يتناقض تناقضًا كبيرًا مع التصورات السائدة عنها بين الناس حتى اليوم. وربما كان أهم الشطحات فى أمريكا الشمالية تصور البعض أن التفكيكية بدأت بروح شبه هايديجرية، باعتبارها بحثًا نقديًا فى الميتافيزيقا، وأنها اكتسبت الصيت فى المقام الأول بصفتها مدخلًا من مداخل النقد الأدبى. وإذا كان هذا الكلام يثير قضية خلافية مثمرة، فالظاهر فى الوقت نفسه أن أتباع دريدا كثيرًا ما كانوا يشيعون أفكارًا باسم التفكيكية – خصوصًا فيما يتعلق بما يمكن أن تؤدى إليه من عواقب ثقافية ثورية – أقوى من مقولات دريدا نفسه. إذ إن دريدا كان حين يتعرض للضغط عليه (فى المقابلات الشخصية، والبيانات العامة، والأبحاث المتخصصة) يحرص على إبداء الحذر الشديد بشأن الدلالات "الحضارية" المضمرة لنظرياته. ولكنه من ناحية أخرى قد أثبت فى مناسبات عديدة كونه مولعًا ومبهورًا "بالنغمة" الجديدة للكشف عن الغيب التى اعتنقتها الفلسفة فى الآونة الأخيرة"[٢].

وأعتقد أن غموض دريدا البارز بشأن إمكان وجود عواقب ثقافية ثورية للتفكيكية – وهو غموض يؤدى إلى موقف متناقض فى الظاهر بين الحذر النظرى الشديد، من ناحية، ونزعة التنبؤ الجذرية، من ناحية أخرى – يمثل الخصيصة المميزة للتفكيكية بصفة عامة. بل إن لنا أن نقول إن التفكيكية تحيا داخل هذا الغموض، أو إن فهم هذا الغموض فهمًا كاملًا يعنى فهم موضوع التفكيكية برمته. ففى قاعدتها يتجلى الغموض الأساسى أو التوتر الأساسى فى علاقتنا بالميتافيزيقا الغربية؛ كما يرى دريدا، متبعًا فى ذلك هايديجر، أن هذا الغموض يمتد بالضرورة حتى يشمل تركتنا الفكرية الكاملة (وإن كان هايديجر ودريدا يمنحان مكانة استثنائية لبعض الشعراء) وإنه يخضع فى بنائه وصورته خضوعًا عميقًا لتاريخ الميتافيزيقا. وتعتبر التفكيكية كلها، بمعنى أبعد ما يكون عن "خفة الوزن"، بمثابة تأمل مديد لطبيعة هذا الغموض، وهو تأمل

لواجب يتسم بالتضاد الظاهرى بين ضرورة تجاوز تاريخ الميتافيزيقا وبين استحالة "التجاوز" الحقيقى. وقد أدت هذه الفجوة بين الطرفين إلى نشأة معايير معينة تعمل فى داخلها التفكيكية بإدراك كامل وفخر واعتزاز. ويرى دريدا – إن كان لنا أن نشرح كلام فوكوه – أن التفكيكية تفتح لنا ساحة نستطيع التفكير فيها من جديد، والمقصود التفكير "غير الميتافيزيقى" (ولكن هل يمكن تحقيق هذا فعلًا؟)

ويصادفنا فى هذا الصدد تعبير مجازى حاذق يرجع أصلًا إلى هايديجر ويتصل اتصالاً وثيقًا بموضوعنا، ونعنى به أن هذا العصر يتميز بتخلى قوتين عنه، إذ غاب عنه الأرباب الذين فروا، ولا يزال فى انتظار الأرباب القادمين. وكان هايديجر ملمًا إلمامًا تامًا بنغمة كشف الغيب التى يحددها دريدا، ويرى أن هذا الهجر للقوتين المذكورتين يعلن نهاية الميتافيزيقا (*die Vollendung der Metaphysik*) وعلى الرغم من أن حقبة الميتافيزيقا الغربية قد وصلت إلى ذروتها وانتهت قطعًا (بكوارث نظرًا للمصائب التاريخية التى تميزت بها فترة وصولها للذروة) فإن الأحوال اللازمة لحقبة ما بعد الميتافيزيقا – على الرغم مما يلوح للعين منها – أبعد ما تكون عن التحقيق.

يعتبر دريدا الوريث المباشر للتشخيص الذى وضعه هايديجر للحاضر التاريخى الذى سبقت الإشارة إليه (*Zeitdiagnose*) فهو الوارث الواعى لما كان هايديجر يطلبه ويسعى إليه، ألا وهو العثور على طريقة ناجحة للتفكير أو الممارسة الفلسفية فى العصر اللاحق للميتافيزيقا. وإذا كان يقيم مسافة مناسبة تفصل بينه وبين الاستعارات الفلسفية فى العصر اللاحق للميتافيزيقا، ويقيم مسافة مناسبة تفصل بينه وبين الاستعارات الفلسفية ذات الطابع المريح عند هايديجر، لأنها كانت لا تزال فى ظنه تنضح "بميتافيزيقا الحضور" التى سبق لهايديجر أن طعن فيها من قبل فى بعض ما كتب، فإنه كان مقتنعًا فى الوقت نفسه بالقيمة العليا "للتأملات التى لا يمكن التحايل عليها عند هايديجر"[٣] وهكذا فمثلما يدعو هايديجر إلى "بداية أخرى"[٤] يستشهد دريدا بمشروع "كتابة أخرى، بكل ما يترتب عليها من مخاطر"[٥].

ويرتبط هايدجر ودريدا بروابط أساسية لا من وجهة نظر تاريخ الأفكار فحسب، بل إنها تعيننا على فهم الموقع الجوهرى الذى يشغله نقد هايدجر للميتافيزيقا فى مشروع دريدا 'بعد الفلسفى'. فمن ناحية معينة يصعب علينا تصور وجود تضاد فى المزاج النفسى أكبر من التضاد بين هذيْن المفكرين، ففلسفة هايدجر فى مراحله الأخيرة كان دافعها اليأس من الحداثة العـدمية، وعلى الرغم من انتقـاداتها الشديدة "للأنطولاهوتية"، لم تتخل يومًا ما عن الشوق إلى أصل منسى، أو حالة أزلية مفقودة، يعيش فيها البشر مع الأرباب فى نعيم القرب المتبادل (*Nähe*). كما يجب أن نفهم "هفوته" الشهيرة فى المقابلة الشخصية فى مجلة شـپيجيل، حيث يقول إن البشرية المعاصرة قد سقطت سقوطًا مدويا بحيث "لن يستطيع إنقاذنا إلا إله!" على أنها تعبير عن الحيرة أو الارتباك الفكرى الشديد (*Ratlosigkeit*) بسبب قلة الخيارات الفكرية التى يقدمها العالم الحديث. إن الحساسية الجمالية للحداثة، بكل تشوهاتها وأصوات نشازها، بغيضة فى نظره إلى الحد الذى يقصر البدائل المتاحة له على بديلين: إما الأبنية الأثرية الرائعة للكلاسيكية الجديدة (وهو بديل يفسر إلى حد كبير انجذابه إلى الفاشية الألمانية [انظر مناقشته للمعبد اليونانى فى مقاله "أصل العمل الفنى"]) وإما التأييد لما يسمى "التكشف الشعرى"، حيث نرى هولدرين، الشاعر الجرمانى الموازى لهوميروس اليونانى "صوت الشعب"[٦] القادر على استعادة الغائية المفقودة للحضور اليونانى الجرمانى. وعلى عكس ذلك يبتهج دريدا بمظاهر تفتت الحداثة وسقطاتها ابتهاجًا يجعلها تبدو فى صورة الشرط التاريخى الفعلى لظهور التفكيكية باعتبارها المبحث النقدى فى اللغة باعتبارها "حضورًا": أى باعتبارها بحثًا نقديًا فى جميع أنواع المقولات الفلسفية الساذجة الخاصة بإمكان وجود "مدلول متعال"، أو بداهة وجود معنى ما. وهكذا فهو يرى أن مالارميه شاعر تفكيكى، قبل نشأة هذا المصطلح. وأما الحساسية الشعرية المحطمة للأصنام التى تمثل نقطة انطلاقه فى كثير من مقالاته – عن أرتو، وباتاى، وسولرز، وكذلك عن مالارميه – فلابد أن تحظر فورًا من دخول مجمع أرباب هايدجر لكبار الشعراء الألمان.

ومع ذلك فلابد لنا أن نقول إن هايدجر ودريدا يشتركان فى ضرب معين من حساسية ما بعد الحداثة. ولكن على المرء أن يتوخى الدقة هنا والحرص الشديد فيما

يتعلق بالدلالات النظرية الكامنة لهذا المصطلح الذى ربما كان أشد المصطلحات شيوعًا فى النقد الثقافى المعاصر. فإن هايديجر ودريدا ينتميان إلى ما بعد الحداثة فى حدود نظرتهما إلى تاريخ الفلسفة نظرة تصل إلى ذروتها فى الفهم المشترك لفقر الحاضر التاريخى باعتباره "حداثة". ولما كان تاريخ الفلسفة معادلًا لتاريخ الميتافيزيقا (أو معادلًا فى نظر دريدا لتاريخ الإحالة إلى خارج النص)؛ ولما كان يمثل ما يسمى "بالتأطير" *(das Gestell)* الديكارتى/ الميتافيزيقى الذى يُعَرِّفُ جوهر الحداثة (وهو، بألفاظ هايديجر، يشير إلى الصيغة السائدة التى "يلتقى الوجود فيها بالحضور")، فإن الفيلسوفين ينتميان إلى ما بعد الحداثة ما داما ينتميان إلى "ما بعد الفلسفة". فلن تستطيع إلا ثقافة "بعد فلسفية" صارمة أن تعدنا بعالم تختلف فيه علاقتنا بالميتافزيقا اختلافًا نوعيًّا، وفى المقام الأول علاقتنا بالروابط بين العنف وبين الميتافيزيقا إذ يقول دريدا "لسنا بصدد التعايش السلمى القائم على التقابل، فى إطار المعارضة الفلسفية الكلاسيكية، بل بصدد بناء مراتبى يتسم بالعنف"(٧) وموجز القول أن مناهضة هايديجر الصريحة للحداثة، وتعبير دريدا المضمر عن "ما بعد الحداثة" يلتقيان حول هدف مشترك للنقد، ألا وهو أن الحداثة هى الموقع الأول لميتافيزيقا الحضور. ومن ثم فعند هذين المفكرين يمتزج البحث النقدى فى الفلسفة ببحث نقدى لاذع للحاضر التاريخى.

* * * * *

كان دريدا يؤكد، منذ البداية، أن "التفكيكية... ليست محايدة. فهى تتدخل"(٨). ولكن ما نحتاج إلى بحثه هو أن نعرف كيف تتدخل؛ وما الأساس الذى يمكن أن تستند إليه فى زعمها موقعًا متميزًا أو منهجية أزلية باعتبارها طريقة من طرق التدخل، لا باعتبارها وحسب منهجًا لتفسير النصوص، بل أيضًا فى المواقف والخبرات المتعددة الجوانب للحياة اليومية. فالواقع، فعلا أن دريدا عبر عن إصراره مرارًا على أن التفكيكية أبعد ما تكون عن مثالية نصية يُختزل الوجود فيها فى مشكلة الدلالة، كما دأب على الطعن فى الفكرة القائلة بتكامل الدلالة وسلامتها، بمعنى أن "العلامات" ناقلات محايدة غير إشكالية "للمعنى" وهو المبدأ الفلسفى الذى يتمتع بالإعزاز. إذ يقول إن التفكيكية، نتيجة لهذا الهجوم الدائم بلا هوادة على أوهام الشفافية السيميولوجية،

تعمل فى الواقع على إزالة حدود "النصية" فى ذاتها، وهكذا فإن من أهم "المثاليات" التى تسعى التفكيكية إلى كشف [زيفها] مقولة الاستقلال النصى على وجه الدقة.

ومع ذلك، فإن تهمة "المثالية اللغوية" ربما كانت أكثر التهم الموجهة إلى التفكيكية على مر السنين. وهى تمثل جوهر رد ميشيل فوكوه، فى طبعة لاحقة لكتابه **تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى**، على المقال الذى نشره دريدا بعنوان "التفكير وتاريخ الجنون"[٩]. يقول فوكوه إن المدخل النقدى عند دريدا يظل مدخلًا نصيًّا خالصًا، فهو يقودنا باعتباره مفسرًا وناقدًا إلى داخل النص ثم لا نخرج منه أبدًا، فأما الموضوعات والمشاغل التى تتجاوز المعايير النصية - وخصوصًا ما يتعلق منها بالواقع الاجتماعى والمؤسسات والسلطة - فلا تلحظها العين على الإطلاق من منظور هذا الإطار المخلخل الذى تطرف فى الاستناد إلى اللغة.

وعلى غرار هذا يبدى إدوارد سعيد دهشته بنبرة عالية من المدخل النقدى عند دريدا، متسائلًا: ألا يؤدى هذا المدخل - بتأكيده للصدوع وحالات الغياب واستحالة البت فى المعنى بأى قدر من اليقين - إلى "[تشويش] الفكر التقليدى تشويشًا يحول دون الانتفاع به". ويضيف قائلاً "إن تأثير مثل هذا المنطق [التفكيكى] (أى لانهائية الدلالة the mise en abime) هو اختزال كل ما نتصور أن له نفوذًا خارج النص من لون ما فى وظيفته النصية". ويختتم نقده بالكلمات القاسية التالية: "إن الكلمات الأساسية عند دريدا [غشاء البكارة، والاختلاف والإرجاء، والأثر البادى، والاستكمال... إلخ] علامات فاسقة، إذ يقول إنها لا يمكن أن تزيد دلالتها عن الدوال الأخرى. ومن ثم فإن هذه الكلمات، وبأسلوب بالغ الإلحاح، تكتسى رنة هزل من نوع ما، حسبما نرى أن جميع الكلمات التى تستعصى على الانخراط فى فلسفة الحاجة الجادة أو النفع الحقيقى كلمات لا جدوى منها أو هازلة"[١٠] (ومهما يظهر لنا من قسوة هذه العبارات، فربما كانت تتفق اتفاقًا تامًّا مع الفهم الذاتى عند دريدا نفسه - وفى هذا ما فيه من سخرية - إذ يرتكز فهمه لفكرة الدلالة على "التلاعب" أو "اللعب").

ويقدم هايدن هوايت (White) فى كتابه مدارات الخطاب عددًا من الانتقادات المماثلة، التى تصل إلى الذروة فى اتهام دريدا بأنه "حبيس فى متاهة اللغة المجسدة للبنيوية"[١١] وأما رسل بيرمان (Berman) فيرى أن الدلالات السياسية المضمرة فى المذهب التفكيكى، على الرغم من التظاهر البلاغى بما يشبه الموقف الراديكالى، تتسم بروح محافظة عميقة، قائلاً "إنها تحدد انتهاء الحركة الراديكالى فى الستينيات: فهى تحافظ على الراديكالية باعتبارها مدارًا رمزيًا، ولكنها تضع نهاية لها باعتبارها ممارسة اجتماعية". وإذا نظرنا إلى التفكيكية من زاوية علم الاجتماع وجدنا أنها تمثل "تشييئًا للراديكالية" وهو ما يتناغم تناغمًا عميقًا مع حقبة الروح المحافظة الجديدة للاستقرار وانعدام المشاعر:

إذ إن الأمر "لا يتعدى فى جميع الأحوال"، ومهما تكن الحال، الراديكالية اللفظية، ومن هنا كان نداء النضال يقول إنه لا يوجد شىء خارج النص. فالتفكيكية أبعد ما تكون عن محاولة تغيير العالم، بل لا تحاول حتى أن تفسره، لكنها تلغيه بنبرات رضى سمحة، إذ تنفى وجوده باعتباره طيف خيال لغوى... والمذهب المحافظ الجديد للتفكيكية يتضمن بعض العناصر التى تتردد فيها الأصداء المؤكدة للسلطات الجديدة الصاعدة ألا وهى النبذ فى الحقيقة للمشروعات التحررية، والعودة (مع بعض الاستثناءات البارزة) إلى مجموعة من النصوص المعتمدة التى تفرض قيودًا متزايدة، وإعادة بناء الدراسات الأدبية باعتبارها جهدًا نخبويًا، وخصوصًا الإصرار على الفصل القاطع بين الأدب والسياسة، فالثورة الوحيدة التى تتخيلها هى الثورة فى النص الأدبى[١٢].

والواقع أنه لا توجد أسباب مسبقة تمنع مدخلاً تفسيريًا يتخذ من الخطاب الفلسفى والأدبى مجالاً لعمله من تقديم أحكام حول مجال الحياة المؤسسية أو "الروح الموضوعية" (هيجيل). ولكن دريدا نفسه قد أصر فى عدد من المناسبات البارزة على أن التفكيكية قادرة على القيام بهذه المهمة، بل وعلى أنها تمثل فى السياق الثقافى المعاصر نوعًا من الطريق الملكى فى النقد، وفى رَدِّه على التهم التى وجهها إليه فوكوه وسعيد وغيرهما قال إن التفكيكية دائمًا ما أثارت الشك والإشكاليات فى التعارض الثنائى التقليدى بين "الخارج" و"الداخل"، وبين الدال والمدلول، والنص وغير النص؛ وأن التجريبية العاطلة من التفكير، على العكس من ذلك، أى التجريبية التى تصر بسذاجة على أن

"الواقع حقيقى" لا شك فى حقيقته، ليست أفضل بالحق من المثالية غير النقدية، وإن الخطأ الحقيقى فى الواقع خطأ الذين يسعون إلى نسبة نمط من أنماط المكانة الأزلية البديهية إلى بعض المفاهيم مثل "الواقع الاجتماعى" و"السلطة"، كأنما كان لهذا أو لتلك وجود خارجى، لا ينتظر إلا إدراكنا إياه، وكأنما كنا نستطيع ببساطة أن نتجاوز إشكالية التمثيل وأن نسمح للموجودات إذا صح هذا التعبير أن تتكلم بألسنتها. (وربما يكون ذلك مشابهًا للتقنية التى يعرضها ماركس فى الجزء الأول من كتابه رأس المال حيث يقول: لو كانت السلع قادرة على الكلام لقالت "قد تكون قيمتى النفعية شيئًا يهم الناس، ولكنها ليست جزءًا من كياننا نحن الأشياء")(١٣). وكأنما كان من الممكن أن نطمس أو نمحو مشكلات اللغة، والدلالة، والكتابة التى رسم دريدا حدودها فى مواقع عديدة من كتاباته، وبالتفاصيل التى أوردها بدقة شديدة، بفضل العودة دون مبالاة إلى ضروب التمييز السابقة لكتابه 'علم الكتابة' بين "المثالى" و"الحقيقى"، وبين ما هو "نص" وما هو "غير نص". أى لابد من أن يمر كل خطاب وكل تمثيل من مرشح "الاختلاف والإرجاء"، ولا مهرب من التشكيل الذى تفرضه 'الكتابة الأولى'، ومنطق الاستكمال [أى الطاقة الكامنة فى اللاوعى التى تؤثر فى الكتابة بحيث تعتبر الكتابة استكمالاً 'إدراكيًا' لهذه الطاقة الدفينة]. ويقول دريدا إن الرغبة فى غير هذا أو الاعتقاد بوجود غير هذا – مثلما يفعل فوكوه وسعيد وغيرهما ممن وجهوا تهمًا مماثلة إلى التفكيكية – يعنى الخضوع للشوق الميتافيزيقى المتخلف إلى الحضور المباشر [أى تصور وجود أى شىء لا يعتمد على وساطة اللغة]، رغم أن غيرية اللغة دائمًا ما تقاوم هذا الشوق وتمنع تحقيقه [وغيرية اللغة يعبر عنها دريدا بعبارة 'الأثر' ويقصد به الأثر القديم الذى تتركه اللغة فى نفس كل قارئ]. [انظر تفسير ذلك فى كتابى **المصطلحات الأدبية الحديثة**].

وأما رد دريدا على اتهامه بالدعوة إلى "مذهب شمولية النص" فلنا أن نستنبط جانبًا منه من فكرته عن "النص العام"، وهو مفهوم يقصد به أن يعنى عكس ما يوحى به للوهلة الأولى، فالحديث عن "نص عام" لا يعنى أن "العالم" كله "نص"، أى كساء شامل من العلامات، أو كتاب يمكن أن يقرأ، ولكنه يعنى العكس، أى إن حدود أى

نص (بالمعنى الضيق) غير ثابتة، إذ إن منطق الدلالة يجعل النص يفيض على الهوامش، بحيث ينتفي التمييز التقليدي بين ما هو "داخلي" وما هو "خارجي". ومن هذه الزاوية نرى، وبصورة محتومة، أن "النص" و"العالم" يغزو كل منهما الآخر، ويشبهان في ذلك ما نسميه 'الأواني المستطرقة' في الفيزياء. يقول دريدا:

إن ما أدعوه "النص" هو ما يَنْقُشُ الحدودَ ويتجاوزها "عمليًا" لأيِّ خطابٍ [نظريٍّ أو تجريديٍّ محضٍ]. ويوجد فعلًا مثل هذا النص في كل مكان (أي في كل مكانٍ) يتعرض فيه هذا الخطاب ونظامه (الجوهر، والمعنى، والصدق، والدلالة، والوعي، والمثالية... إلخ) لأن يفيض على الجانبين، أي في كل مكان تُرْغَمُ سُلْطَتُهُ فيه على التراجع بحيث يشغل موقعه السابق بصفته علامة في السلسلة التي تتوهم هذه السلطة أساسًا أنها تريد أن تحكمها، وتحكمها فعلًا في الواقع... وأما ما يُنْتَجُ في 'الارتعاش' الجاري فهو إعادة تقييم للعلاقة بين النص العام وما كان من المُتَصَوَّرِ أنه ظاهر اللغة أو الكتابة البسيط ذو المرجعية، في صورة الواقع (التاريخي، والاقتصادي، والسياسي، والجنسي... إلخ) والاعتقاد بأن هذا الظاهر يمكن أن يمارس فيه عمله من الموقع البسيط للعلة والمعلول. والآثار "المحلية" – فيما يبدو ظاهريًا – لهذا "الارتعاش"، هي إذن، وفي الوقت نفسه، ذات مدخل غير محلي، فهي تدمر حدودها نفسها، وتميل إلى الارتباط بالمشهد العام، ولكن بطرائق مختلفة، بعيدًا عن أي تظاهر بالسيادة(١٤).

ومن ثم فإن النص العام المطروح في كل نقد تفكيكي ينفتح على مجال التاريخ بمعناه المعهود، وفقًا للفهم الذاتي النقدي عند دريدا نفسه. فالتفكيكية تسعى إلى إثبات أن التاريخ (أو الانتماء الزمني على الأقل) لا يتمتع بمكانة الآخر المتسم بالإقصاء أو التهميش (خارج النص). بل يعمل داخل النص نفسه، مفسدًا ما يزعمه من الإحالة الذاتية والانحصار في نفسه. ومن هذه الزاوية على وجه الدقة، أي من حيث تشكيك التفكيكية الدائم في المثالية المُضَلِّلة للخطاب الفلسفي السائد، ومن حيث نزعها القناع بلا رحمة عن الإيمان بأن بعض المفاهيم مثل "الحقيقة" و"الوعي"، و"المعنى" ذوات سلطة حاكمة فعلًا، تجد التفكيكية نفسها، من وجهة نظر دريدا، متحالفة مع مشروع للنقد المادي الأصيل، وهو "أصيل" في حدود عدم اتخاذه صورة "مثالية معكوسة" وحسب. أو كما يؤكد دريدا "يبدو لنا أن مسار تفكيك الخطاب القائم على الإحالة إلى

الخارج يقابل النص المادى حتمًا، وهو الذى كان لمدة طويلة النص التاريخى الذى يكتبه ويقمعه خطاب الإحالة إلى خارجه (كالمثالية والميتافيزيقا والدين) باعتباره خطاب أيديولوجية حاكمة فى أشكال تاريخية مختلفة"[١٥].

وخشية أن تظل بعض رواسب الغموض بشأن اتفاق المذهب التفكيكى آخر الأمر مع شواغل النقد المادى، يبذل دريدا، فى مناسبة واحدة على الأقل، جهدًا غير قليل للإفصاح عن موقفه بصراحة. يقول دريدا:

> لاحظت وجود عدة حالات لسوء تفسير ما نحاول أنا والتفكيكيون الآخرون أن نفعله. فمن الخطأ البالغ أن يقول أحد إن التفكيكية تعنى "تعليق" الإحالة. فالتفكيكية مشغولة على الدوام بما يسمى "الآخر" اللغوى. ولا أكف عن الدهشة عندما أطلع على كتابات النقاد الذين يرون فى عملى إعلانًا عن عدم وجود شىء يتجاوز اللغة، وأننا محبوسون فى اللغة، فعملى يقول فى الواقع عكس ذلك على وجه الدقة. فالبحث النقدى فى الإحالة إلى الخارج قبل كل شىء بحث عن "الآخر" وعن "الآخر اللغوى". وأنا أتلقى فى كل أسبوع تعليقات ودراسات نقدية تقوم على افتراض أن "ما بعد البنيوية" ترادف القول بعدم وجود شىء يتجاوز اللغة، وأننا مغمورون فى بحر من الألفاظ، وغير ذلك من الترهات المماثلة. أما التفكيكية فتحاول قطعًا إثبات أن قضية الإحالة أشد تعقيدًا وإشكالًا مما كانت النظريات التقليدية تفترضه. بل إنها تسأل أيضًا إن كان مصطلح "الإحالة" يتمتع بالكفاية الكاملة لوصف "الآخر" وتحديده، وربما يكون الآخر، الذى يعتبر متجاوزًا للغة ويقوم باستدعاء اللغة، يختلف عن "المدلول" بالمعنى المعتاد الذى ينسبه اللغويون لهذا المصطلح. ولكن إقامة المرء مسافة بينه وبين البناء المعتاد للدلالة/ الإحالة، والطعن فى افتراضاتنا الشائعة عنها أو تعقيدها، لا يرادف القول بأن اللغة لا يتجاوزها أى شىء[١٦].

وهكذا فإن إثارة إشكالية فى قضية الإحالة/ الدلالة، والتشكيك فى الأسلوب التى يُعتبر به "حضور" "الآخر" اللغوى – فى العادة – مجرد افتراض، لا يرادف إلغاء الإحالة/ الدلالة كلها. والإقرار الذى استشهدنا به للتو مفيد لأنه يساعدنا على فهم نقاط الضعف فى الاتهامات المماثلة التى وجهت إلى التفكيكية. كالاتهام الذى يقول مثلًا إن بحث التفكيكية دون هوادة فى شرائط الحقيقة والمعنى قد جعل هذين المفهومين معيبين عفى عليهما الزمن، والاتهام بأنَّ تخلى دريدا عن مثل هذين العمادين الأساسيين

للتقاليد الغربية لا يمكن أن يؤدى إلا إلى أقصى شكل من أشكال العدمية الفكرية(١٧). ولكن دريدا يسرع هنا بتذكير القارئ بأن البحث بالروح العلمية الصارمة فى أمثال هذه البديهيات الفلسفية – أى محاولة التفكيكية إزاحتها نظريًا وإعادة تشكيلها – أبعد ما يكون عن القول بأنها غير صالحة على الإطلاق. أضف إلى ذلك أننا إذا أخذنا مأخذ الجد مقولة دريدا عن الأخطار الكامنة فى ثقافة الإحالة إلى خارج النص – أى عن العنف الميتافيزيقى، والمراتبية والقسر، وهى العوامل التى تتضافر مع هذه الثقافة – فإن تفكيك أمثال هذه الفئات هو الذى يسمح وحده بتحريرنا جزئيًا من نيرها المستبد.

ومن الجدير بالذكر هنا أيضًا أن دريدا يشترك فى تشخيص الحاضر التاريخى مع نيتشه وهايدجر. فهو يتفق كل الاتفاق مع فهم نيتشه "للعدمية الأوروبية"(١٨) إذ يعتقد أن الهدم النقدى للقيم الغربية (المثالية، والميتافيزيقا، والدين) ليس العامل الذى يؤدى إلى العدمية أو حافة هوة اللامعنى، بل إن هذه القيم نفسها هى التى تتسم بالعدمية سلفًا وهى التى جرفتنا للسقوط من حالق فى الهوة. وهو يتفق مع هايدجر فى الاعتقاد بأن "تدهور الغرب" يعتبر فى المقام الأول أزمة ذات أصول ميتافيزيقية أو قائمة على الإحالة إلى خارج النص؛ وهكذا فإن "مبدأ العقل" "شكل الصيغة اللغوية لمطلب قائم منذ فجر العلوم والفلسفة الغربية؛ ويوفر الدافع إلى الشروع فى حقبة جديدة من العقل 'الحديث'، والميتافيزيقا والعلوم التقنية"(١٩). وهكذا فإن العقل الذاتى الذى "يؤطر" حقبة "الحداثة" برمتها، إذ يعتبره هايدجر الإطار (*Gestell*) الذى يتحكم فيها. ومع ذلك فإن ما يثير القلق فى هذا الموقف هو أن دريدا بانضوائه إلى السلالة الفكرية لنيتشه وهايدجر قد استوعب وتمثل موقف الهدم النقدى الشامل للحداثة، وهو موقف يجعل جميع أشكال النقد الحلولى للحداثة لا لزوم له تقريبًا. أضف إلى ذلك أن هذا الموقف هو ما قد يساعدنا على تفسير انبهار دريدا بالنغمة الحديثة فى الفلسفة "نغمة كشف الغيب".

وكما رأينا، يصر دريدا على أن التفكيكية باعتبارها المذهب النقدى المضاد للميتافيزيقا، والمثالية، والوهم الجدلى، أبعد ما تكون عن التضاد مع النقد المادى، بل تساعد فى الواقع على فتح عيون الخطاب الفلسفى على كل ما هو غريب على اللغة،

"فالتفكيكية ليست"، كما قال ذات مرة "انغلاقًا على العدم بل انفتاحًا على الآخر"[٢٠] ولكن لدينا سؤال لابد أن نطرحه طرحًا جديًا: إلى أى مدى سارت التفكيكية فعلًا فى هذا الاتجاه؟ وما مدى ملاءمة أساليبها لفهم الموضوعات والمشكلات الخارجة عن اللغة؟ وهكذا فإننا إذا أنعمنا النظر فيما يعنيه دريدا فعلًا بمصطلح "المادية" و"الغيرية" وما إليهما بسبيل، فسوف يتعذر علينا الاقتناع بجميع التوكيدات التى أوردها بشأن الهدف الجاد الذى وضعته التفكيكية لنفسها.

إذ إنه حين يقوم، فى فقرات معدودة، بالمواجهة المباشرة لمشكلة تفهم التفكيكية للواقع غير اللغوى – أى معنى قيام التفكيكية فعليًا بالخروج "خارج النص"[٢١] – نجد أن النتائج لا تحقق الاطمئنان. وفى مثل تلك الحالات يستنبط المرء أن التفكيكية تعادل "المادية" و"الإحالة" بمجازات معينة فى علم الكتابة: مثل إقامة المسافة، والاستكمال، والاختلاف والإرجاء، وأن العناصر المادية الوحيدة التى يمكن التعرف عليها هى العناصر التى تحدد الخصائص الشكلية للنص. وهذه هى الروح التى يقول بها دريدا – فى لفتةٍ استطراديةٍ لكنها تكشف عن الكثير – إن "إقامة المسافة/ الغيرية" تمثل اللحظة المادية بامتياز، وأعنى بها عدم التجانس". وهكذا يرى دريدا أن "استحالة اختزال المسافة التى تفصلك [عن سواك] يعنى استحالة اختزال الآخر"[٢٢]. ومع ذلك فنحن عندما نعتاد ذكر الغيرية، وعدم التجانس، واختلاف الآخر، وما شابه ذلك، فنحن لا نعنى شيئًا من قبيل استحالة إزالة 'الأثر'، بالمعنى المبين أعلاه، أى لحظات الانتقال التى لا يمكن التغلب عليها ما بين مقاصد الإحالة فى اللغة اليومية و"الكتابة" الأولى أو "الكتابة القديمة" بالمعنى الذى يرمى دريدا إليه، وهى التى دائمًا ما تدمر المقاصد المذكورة. ونحن نمارس، بدلاً من هذا، تعليقًا لتكذيب وجود 'الأثر' المشار إليه [أى عدم تكذيبه مؤقتًا] (ودريدا يرى بطبيعة الحال أن هذا "التعليق للتكذيب" هو الخطيئة الأصيلة للميتافزيقا) بحيث يسمح ذلك بالكفاءة العملية للُغة باعتبارها وسيطًا يتولى تنسيق العمل البشرى. والواقع أن عدم التكذيب أو "تعليق التكذيب" من شأنه التقليل من مكانة الأبعاد المجازية والاستعارية للُغة، وخصوصًا تلك الأبعاد التى تبدى التفكيكية حساسية بالغة لها. ومع ذلك فيبدو أن التفكيكية تقترن اقترانًا عميقًا بتكرار

الإشارة إلى العوامل غير النظرية التى تتحكم فى الخطاب، وهو التكرار الذى أصبح مألوفًا لنا اليوم، إلى الحد الذى أصبحت معه المرجعيات المادية التى تزعم أنها تستطيع استرجاعها، فى آخر المطاف، من المحال استرجاعها. وبعبارة أخرى، على المرء أن يتساءل جادًا إن كانت التفكيكية لم تجعل الموضوعية والإحالة إشكاليتين عويصتين إلى الحد الذى يجعل أمثال هذين المفهومين، من وجهة نظر أساسية، بلا معنى، نظرًا لما أقامته التفكيكية من شبكات معقدة من دوالى الاختلاف.

(ويوجد هنا، بطبيعة الحال، مفارقة طريفة. أفلا يمكن لدريدا أن يستجيب فورًا لإغراء الرد على ما سبق قائلًا إن فقدان المعنى، فى صورة الأدلة البالية المألوفة، هو على وجه الدقة ما تحاول التفكيكية إنجازه، وإن النتائج الخالصة لهذه المناورة تؤدى إلى "التحرير" بمعنى من المعانى؟ ولكن يبدو أن المرء لا يستطيع أن ينال الشىء وضده، أى إنه لا يمكن جعل قضية المعنى والإحالة إشكالية جذرية من دون تقليل يقابل ذلك من مدلولات هذين المفهومين، وعلى دريدا أن يثبت آخر الأمر كيف يمكن أن يؤدى "إعادة تمييز" هذين المفهومين إلى الارتقاء الشامل – مهما يكن فهمنا لهذا المصطلح – بكل ما يترتب على أفكارنا المعتادة عن المعنى والإحالة. وعليه أن يبين لنا بإقناع أن علاقاتنا العالمية، فى أعقاب "الجلسة الروحية المزدوجة"، لم تفتقر من حيث المرجعية والدلالة، بل اغتنت وأثرت. ولكن ألا يوحى ذلك بأن على التفكيكية أن تقدم لنا شيئًا من قبيل "النهوض" [الهيجيلى] أو الارتفاع بشأن مفاهيمنا التقليدية للمعنى والإحالة، وهما يمثلان الشىء الذى تنكر جاهدة إمكان وجوده؟).

* * * * *

وعلى عكس ما فعل چان-فرانسوا ليوتار، تجنب دريدا عمدًا الربط بين التفكيكية وبين تيار ما بعد الحداثة فى النقد والفنون[٢٣]. ومع ذلك فمن الصعب أن ننكر أن تفكيره يلتقى من عدة جوانب أساسية مع ما يمكن أن نسميه "شرعة مناهضة الحضارة" فى ثقافة ما بعد الحداثة. وهى تناهض الحضارة بقدر اقتناعها بأن القيم السائدة فى الثقافة الحديثة – الذاتية المتباهية، والعالمية الأخلاقية، وطغيان التفكير الكلى بصفة أعم – قد خذلتنا خذلانا عميقًا وتحتاج إلى "إعادة صوغ" جذرى. ويقدم إيهاب

حسن بهذه الروح، فى سياق تعليق مهم على حال ما بعد الحداثة، تشخيصًا مناسبًا للحداثة باعتبارها حركة "هدم" [أو تقويض unmaking] قائلًا:

> إنها قوة مضادة تتخذ شكل التفكيك الشاسع فى العقل الغربى، وهو ما قد يدعوه ميشيل فوكوه "إپستيم"ما بعد الحداثة [والإپستيم: إمكانية المعرفة]. وأنا أقول الهدم، ولكن التقاليد الحالية تقتضى ذكر مصطلحات أخرى مثل التفكيكية [التقويض] وإلغاء المركزية، والاختفاء، والانتشار، والقضاء على التعمية، وتقطع الأسباب، والاختلاف والإرجاء، والتشتت وما إلى ذلك بسبيل . فأمثال هذه المصطلحات تعبر عن رفض أنطولوجى للذات الكاملة التقليدية، والذهن المفكر [الكوجيتو] فى الفلسفة الغربية. وهى تعبر أيضًا عن الهوس المعرفى بالشظايا أو الجسور، وعن التزام أيديولوجى مقابل له بالأقليات فى السياسة والجنس واللغة. والتفكير الجيد، والإحساس الجيد، والفعل الجيد، وفقًا لإپستيم التفكيك، يعنى رفض طغيان الكليات، فالمذهب الشامل فى أى جهد إنسانى يمكن أن يصبح شموليًا(٢٤).

ومما لا يدعو إلى الدهشة أن نرى مصطلحات مصدرها دريدا – مثل التفكيك، والانتشار، والاختلاف والإرجاء – بارزة فى الوصف الذى يقدمه حسن. بل إن الصلات العامة بين تشخيص حسن ومشروع دريدا أبعد ما تكون عن السطحية. إذ إن دريدا، منذ أوائل أعماله يربط التفكيكية ربطًا صريحًا باتجاه معين لإزالة التعمية عن المركزية العرقية الغربية، وهى القائمة على أولوية الميتافيزيقا باعتبارها إحالة إلى خارج النص وهو مذهب يشار إليه بمصطلحين هما "إمبريالية اللوجوس" [أى المعنى المحال إليه]، و"عِلْمِيَّةُ العِلْم"(٢٥). ولابد من النظر إلى علم الكتابة – أى من زاوية هدمه للميتافيزيقا – باعتباره نتاجًا "لنظام مخلوع ويقدم إلينا اليوم فى هذه الصورة"؛ وفى هذا الصدد فإنه "يبدى علامات تحرر فى شتى أرجاء العالم، نتيجة جهود حاسمة" وهى "بالضرورة حذرة، متفرقة، ولا تكاد تلمحها العين". وعلم الكتابة يعزز "انطلاقات طريقة فى التفكير تتميز بالإخلاص والانتباه إلى عالم المستقبل المحتوم الذى يعلن عن نفسه فى الحاضر، خارج انغلاق المعرفة". ويستدرك دريدا قائلًا "من المحال استباق المستقبل إلا فى صورة خطر مطلق. وهذا ما يقطع ارتباطه قطعًا مطلقًا مع الصبغة

الطبيعية، ولا يمكن إعلانه وتقديمه إلا باعتباره ضربًا من البشاعة الشائهة"[٢٦]. والمقصود أنه سيبدو بشعًا شائهًا من وجهة نظر عادات التفكير السائدة حاليًا، وهى التى تتسم بالإحالة إلى خارج النص. فالمستقبل الذى يشير إليه دريدا – أو كما يدعوه فى سياق مهين "موت حضارة الكتاب"[٢٧] – يعنى الزمن الذى استطاع تجاوز أمثال هذه العادات فى التفكير؛ أى تجاوز العلاقة بين الكلام والكتابة، وبين الدال والمدلول، وبين الحضور والغياب، وهذا كله مما كانت عادات التفكير المذكورة تأتى به وتتطلبه. وإذا كان هذا المستقبل يلوح على الأفق باعتباره "خطرًا مطلقًا" فإنه يجىء إلينا مثل القدر الوجودى عند هايديجر، دون مبرر ولا ضمان: وخطابه عن المنهج لا يمكن أن يكتب أبدًا. وإذا كان لابد من كتابته، فلا مناص من أن تستخدم فيه أساليب البناء البدائية التى يصفها كلود ليـفـى شتراوس، إذ ينتفع بالمفاهيم والمقولات نفسها التى كانت قد تعرضت للتفكيك (ما دامت فكرة الانفصال المطلق عن الميتافيزيقا تعتبر فى ذاتها نوعًا من الوهم الجدلى) وهكذا فسوف يعمل هذا الخطاب واضعًا هذه المفاهيم قيد الشطب [أى إنها تظل مرئية على الرغم من شطبها].

وما دام دريدا قد كثر اتهامه بخطايا المثالية النصية، فهو لا يألو جهدًا – فيما يبدو – لتحديد موقع ظهور التفكيكية تاريخيًّا مفسرًا إياه على ضوء روح العصر الحاكمة. ومع ذلك فلا شك فى وجود طريقة تفسير أخرى، فيما يبدو، للميل المعاصر إلى الخلع والابتعاد عن المركز، وهو التفسير الذى يجعلنا نتعامل مع ما يقول به دريدا من تحول النموذج على مر الزمن بالتشكك والتحفظ لا بالترحاب هاتفين، مثل أصحاب مذهب نيتشه الجدد "هكذا قدر رب الحب!"، إذ إن الاتجاه نحو التفتيت الثقافى الذى يشير إليه دريدا، وهو ما يفسر مغازلته لحساسية معينة لاحقة على عهد النبوءة بالغيب، قد يعبر فى الوقت نفسه عن فقر ثقافى حاد. وقد يعنى أن روابط التضامن البشرى قد تهرأت إلى الحد الذى يستحيل معه إصلاحها. وقد يتجلى فى جانب منه منطق التشيؤ الكامل: أى إن الثقافة التى تفضل القيمة التبادلية على القيمة النفعية، وتفضل العمل المجرد على العمل المجسد، وتؤثر النموذج المحاكى على الشىء نفسه، قد وصلت إلى نقطة اللاعودة تقريبًا. وإذا كانت "مشروعية العصر الحديث" (بلومنبرج) تعتمد على برنامج للتبرير الذاتى – وهذا، على أية حال – جوهر الصيغة الكانطية للاستقلال، أى

"خروج المرء من الفجاجة التى أحدثها بنفسه"، أو قدرة "المرء على أن يستخدم فهمه من دون إرشاد غيره"(٢٨) - فإن الانتقال إلى ما بعد الحداثة، وهى التى يبشر بها دريدا تبشيرًا حذرًا، قد ينبئ فى الواقع بعهد جديد من الغيرية، عهد من الاستسلام السلبى، فى عهد يتضاءل فيه كيان المعضلات الرئيسية للجهد الإنسانى الجماعى، فيستهان بها باعتبارها آثارًا لنزعة بدائية لتحقيق "رباطة الجأش" أو "الحضور".

وهكذا فإن التخلص من رواسب الممارسات الثقافية الراسخة - وهى المقامة على أسس من العنف الجاد ذى المنطق الأنثروبولوچى - وهو ما يرى دريدا أنه قد يكون دليلًا على التحرر، من الممكن أن نرى فيه تجليًا للخسارة، والارتباك والحيرة بمعنى يثير قلقنا من دون شك. أفلا نجد أن هذا التفسير البديل لحال ما بعد الحداثة أكثر اتفاقًا مع السيناريو المكفهر لزمن ما بعد النبوءة بالغيب الذى يصوره ألاسدير ماكنتاير فى ما بعد الفضيلة؟ فهنا يتصور وجود حضارة - هى حضارتنا - فقدت ترابط المعنى المعيارى فيها (أو قل الحضور الذاتى) إلى الحد الذى يجعلها تخضع لنوع من "الحُبْسَةِ" الثقافية، أى العجز الجذرى عن التوجه الذاتى. فإن ماكينتاير - فى التجربة الفكرية التى يستهل بها دراسته - يطلب منا أن نتصور مجتمعًا يعتبر "العلم" مسؤولاً عما حدث له فى أعقاب سلسلة من الكوارث البيئية: "فأعمال الشغب تنتشر، وتتعرض المختبرات العلمية للإحراق، ويُسحل علماء الفيزياء، ويكون التدمير من نصيب الكتب والأجهزة العلمية". لكأنما يكاد ماكينتاير يفسر ملاحظات دريدا المنذرة بالسوء، "عن موت حضارة الكتاب"، واضعًا نصب عينيه الحركات الشمولية فى منتصف القرن العشرين. ويواصل ماكينتاير حديثه قائلًا إن بعض الناجين المتنورين يحاولون إعادة المعرفة العلمية استنادًا إلى الآثار القليلة التى بقيت سالمة. ولكن هذه المحاولة تخفق، فكل ما فى أيديهم شذرات: "معرفة بالتجارب، ولكنها منفصلة عن أية معرفة بالسياق النظرى الذى يمنحها دلالتها؛ وأجزاء من نظريات غير مرتبطة بالأجزاء الأخرى، وقطع من النظريات التى يملكونها أو يجرون فيها التجارب؛ وآلات نسى الناس أساليب استعمالها؛ وأنصاف فصول من كتب، وصفحات مفردة من مقالات، وليس من اليسير فى كل الأحوال أن تقرأ كلها لأنها ممزقة وتحمل آثار الحريق"(٢٩). ويضيف ماكينتاير

نقدًا لاذعًا (وربما يكون ظالمًا) لمنهجيات التفسير المعاصرة، إذ يقول لنا إنه لو حدث وتحقق هذا السيناريو الافتراضى، فلن تتمكن المدارس الفلسفية الحاكمة – الظاهراتية، والوجودية، وقبل هذه وتلك الفلسفة التحليلية (التى تستخدم تقنيات وصفية، ومن ثم غير معيارية) – أن تلحظ الفرق، على الأرجح: "ستظل كل أبنية العَمْدِ على ما هى عليه الآن. ولن تختلف مهمة تقديم أساسٍ معرفىٍّ لهذه الأشكال الزائفة التى تحاكى العلم الطبيعى، من حيث المدخل الظاهراتى، عن المهمة المتصورة لها فى الوقت الحاضر. وسوف يتعرض من يماثل هوسيرل أو ميرلو-بونتى للخداع مثلما تعرض له الفيلسوف ستروصن (Strawson) أو رجل المنطق كواين (Quine)"[٣٠].

ولكن الجانب المثير حقيقةً فى الانطلاقة الخيالية عند ماكينتاير يكمن فيما يوحى بأن هذه الشوارد ليست وهمية تمامًا، ومن ثم فإذا استبدلنا صفة "الأخلاقية" للمعرفة بصفة "العلمية" فى الأمثولة المطروحة آنفًا، فسوف نجد تمثيلاً دقيقًا إلى حد كبير للفوضى الحالية التى تكتنف النظرية الأخلاقية المعاصرة. أو كما يقول ماكينتاير:

> تقول الفرضية التى أود تقديمها إننا فى العالم الواقعى الذى نسكنه نرى لغة الأخلاق فى حالة الفوضى الخطيرة نفسها التى تكتنف لغة العلم الطبيعى فى العالم الخيالى الذى وصفته. فإن ما نملكه، إذا صحت هذه النظرة، شذرات مشروع نظرى، ويفتقر بعضها الآن إلى السياقات التى استُمِدَّتْ دلالتها منها. بل إننا لا نملك إلا ضروب محاكاة للأخلاق، ونستمر فى استعمال كثير من العبارات الأساسية. ولكننا – إلى حد بعيد إن لم يكن بصورة كاملة – قد فقدنا فهمنا للأخلاق نظريًّا وعمليًّا[٣١].

ولحجة ماكينتاير جوانب كثيرة ما أيسر أن نختلف معها، مثل وصفه المبالغ فيه للأزمة الأخلاقية المعاصرة. فعندما يقول ماكينتاير "الأخلاق" فإنه يعنى فى الحقيقة مفهوم الأخلاق [المدنية] عند هيجيل (*Sittlichkeit*)، وهو تصور للحياة الأخلاقية مبنى على نموذج المدينة اليونانية (polis)، حيث يتعرض الاختيار الأخلاقى للأفراد إلى قيود صارمة ناجمة عن دور الفرد الاجتماعى. ومن ثم فإن أمثال هذه المجتمعات التى لا تقوم على المساواة تجعل قدرة المرء على الامتياز الأخلاقى أو "الفضيلة" محدودة ومحصورة فى موقع هذا الفرد على سلم المراتب الاجتماعية. ويتجلى جانب من جوانب

معضلة الاستقلال الأخلاقى – وهى التى ظهرت مع الحداثة وتحرير الفرد من المراتبية القسرية فى المجتمع التقليدى – فى مشكلة الاختلاف الأخلاقى المشروع. ومن ثم فالمرء لا يستطيع إعلاء قيمة الضمير الفردى (وكان تجسيد سقراط لهذا المبدأ هو الذى يفسر فى نظر هيجيل موت "الشمول الأخلاقى" للمدينة اليونانية) ثم يتوقع فى الوقت نفسه تحقيق مستوى الاتفاق الأخلاقى الذى يكاد يكون تلقائيًّا فى المجتمعات السابقة على العصر الحديث. وعلى الرغم من أن حرية الضمير التى حلت فى ظروف الحداثة محل "الفضيلة" الأرسطية، تزيد قطعًا من مخاطر الخلاف الأخلاقى، فإنها تفتح للمرة الأولى آفاق تعددية أخلاقية أصيلة.

ولا نستطيع أن نقول فى الوقت نفسه إن التفسير الأرسطى الجديد الذى يقدمه ماكينتاير للمشكلة الأخلاقية العويصة فى العصر الحاضر تفسير لا أساس له، لكنه يريد أن يرى أن المطالب المشروعة بتعددية أخلاقية حديثة مسؤولة عن الافتقار إلى التماسك المعيارى، والذى لابد من إرجاعه إلى مصدر مختلف: ألا وهو التضارب بين الواجبات الأخلاقية القائمة على الانشقاق الثقافى بين مصطلح 'البورجوازى' و'المواطن'. وباعتبارنا من أبناء المجتمع الحديث، فإننا نلمح توترًا دائمًا بين مطالب التضامن الأخلاقى (الأسرى والدينى والسياسى) الذى يفرض علينا أن نتعامل مع الأشخاص الآخرين باعتبارهم غايات فى ذواتها، ومطالب الحياة المهنية أو "المجتمع المدنى" التى تفرض علينا أن نتصرف استراتيجيًّا بحيث نعامل الأشخاص الآخرين أساسًا باعتبارهم وسائل.

ومهما تكن صحة ذلك فأعتقد أننا إذا منحنا قيمة استكشافية معينة لأسطورة التدهور الأخلاقى المعاصر عند ماكينتاير، وجدنا أنها تمثل مشكلات لا يستهان بها لإطار مثل الذى يقيمه دريدا. وإذا شئنا التعبير الصريح قلنا إنه من المحتمل أن الساعة التاريخية الحاضرة تتطلب العمل على إعادة البناء لا على التفكيك أو الهدم. ودريدا يصر دائمًا، بطبيعة الحال، على أن التفكيكية أبعد ما تكون عن المشروع السلبى الخالص أو العدمى، وأنها لا تستبعد إطلاقًا تحقيق نتائج "إيجابية"، وأن بلوغها مضمر فى ممارسة "إعادة التمييز". ولكن الحقيقة تقول إن الروابط بين التفكيكية والروح المعاصرة

"للهدم" تجعل من بالغ الصعوبة، إن لم يكن من المستحيل علينا أن نتخيل عمليًا نمط "الإيجابيات" التى يمكن للتفكيكية أن تعتنقها. إذ يقال إن تفكيك جوانب التعارض والمراتب النظرية التقليدية – بين الجسد والروح، وبين الحضور والغياب، وبين الطبع والتطبع، وبين الجوهر والمظهر وما إلى ذلك بسبيل، لا تعطينا نتيجة "سلبية" خالصة. فوجود التعارض الميتافيزيقى لاتزال قائمة، لأنها – إن شئنا الدقة – لا يمكن التغلب عليها، ومن المحال "الخروج" عنها، ومع ذلك فإنها قد تعرضت للتعديل الدائم فأصبحت تختلف، ولم تعد تتماهى مع ما كانت تتجسد فيه سابقًا من الإحالة إلى خارج النص من دون تفكير. أى إنها أصبحت ذوات سمات جديدة فى ظل التفكيكية.

ولكن عملية وضع سمات مميزة جديدة تثير حشدًا من القضايا المقلقة بشأن مكانة وضع السمات التفكيكية نفسها واتجاهها. إذ إننا نريد أن نعرف المزيد عن الدوافع والأسس والغايات التى تحدد طبيعة عملية التمييز التفكيكية: أى إننا نريد أن نعرف المزيد عن طبيعة الإيجابيات الجديدة فى عهد ما بعد الميتافيزيقا، وهى التى يمكن لهذه العملية أن تأتى بها. ولكن التفكيكية لا ترد ردًا مقنعًا على هذه المسائل، بل لا تملك إلا أن تبدو – إزاء هذه القضية الجوهرية – ذات ضعف عميق، إذ نشتبه فى أنها تشربت بيسر شديد ذلك التعادل الذى أقامه هايدجر بين الأساس (*Grund*) والهاوية (*Abgrund*) أى الفكرة التى تقول إن العقل ليس إلا هاوية فى آخر المطاف. ومن هنا ينشأ انبهار التفكيكية "باللامفاهيم" الخاصة بالهاوية (البشعة؟)، مثل غشاء البكارة، والاختلاف والإرجاء، وفكرة الأثر. ولكن هل هذه هاوية يمكن للمرء أن يخرج منها مرة أخرى، بأسلوب نظرى مقبول، حتى يعيد بناء العالم الذى أفقرته الميتافيزيقا؟ وحين يطبق المرء أسلوب المبالغة فى التبسيط (وهو الأسلوب الذى يميز أتباع التفكيكية أكثر مما يميز دريدا نفسه) فيعادل الأساس أو العقل (*Grund*) بالتشويه الميتافيزيقى، فمن الممكن أن يفقد المرء شيئًا لا غنى عنه وهو القدرة على وضع ضروب تمييز يعتد بها. وإذا أخضع المرء ذلك "الأساس" "للحركة المزدوجة" التفكيكية التى غدت مألوفة ("أى القلب رأسًا على عقب" و"الإزاحة") أفلا يمكن أن يفقد المرء القدرة على التمييز بين المقولة المبررة والمقولة غير المبررة؟ وإذا جعلنا هذا التمييز إشكاليًا، أى "خارج اللعبة"

(*hors jeu*) أفلا نكون قد فقدنا شيئًا ذا طابع أساسى حقيقى؟ أى: أليس هذا امتيازًا جديرًا بالتدعيم بدلًا من "الإزاحة"؟ وهكذا فإن تركيز دريدا "على الميتافيزيقا وما يراه من حاجة ملحة لمحاربة عناصرها المثالية الأساسية فى كل تجلياتها يصرف انتباهه وطاقاته عن أداء المهمة الحقيقية لفكر ما بعد الميتافيزيقا". وعلى عكس التأملات التفكيكية التى غدت شائعة الآن حول "الهوة"، يمكن تعريف المصطلح الأخير بأنه محاولة "لإعادة بناء الأفكار الخاصة بالعقل والحقيقة والموضوعية وما شابهها فى صورة غير تأسيسية"[٣٢].

ونحن نذكر أن أرسطو قال ما يلى فى كتابه **السياسة** عن "اللوجوس" أى الكلمة: "مهمة الكلمة أن تعلن ما هو صالح وما عكسه، وهى من ثم تعلن ما هو عادل وما هو ظالم، إن الإنسان يتميز وحده بخصيصة لا توجد عند باقى العالم الحيوانى، أى إنه وحده يملك إدراك الخير والشر، والعدل والظلم، وغير ذلك من الصفات المماثلة"[٣٣]. وهكذا فإن إدانة التفكيكية، بصورة شاملة، لقدرة الكلمة على الإحالة إلى خارج النص، ومعاملتها للموقع البارز لها فى الغرب باعتباره لا يزيد عن مرض اجتماعى عضال، يدفعنا إلى التساؤل: أفلا تخاطر التفكيكية بذلك بأن تفقد الصلة بقدرة لا غنى عنها على التمييز النظرى، وهى قدرة التمييز النظرى: القدرة على التمييز بين "ما هو عادل وما هو ظالم"، وهى التى، وفقًا لأرسطو، تحدد طبيعتنا الإنسانية أكثر من قدرة سواها؟ ولنسأل أيضًا: أفلا نجد أن هذه الإدانة نفسها تخضع، بمنهج هايدجر، خضوعًا واضحًا لخطوة ميتافيزيقية عميقة تقوم على "الجوهرية"، إذ تجسد "قسرًا" حقبة كاملة من تاريخ الفكر، متعددة الاتجاهات وحافلة بالتوتر، أى الميتافيزيقا، باعتبارها حقبة "إحالة إلى خارج النص"؟ ويقول دريدا إن "جميع رجال الميتافيزيقا".

من أفلاطون إلى روسو، ومن ديكارت إلى هوسرل، قد ساروا فى هذا الطريق، إذ يتصورون أن الخير يأتى قبل الشر، والإيجابى قبل السلبى، والصافى قبل العكر، والبسيط قبل المركَّب، والجوهرى قبل العرضى، والمحاكى قبل المحاكاة... إلخ. وليست هذه مجرد خطوة ميتافيزيقية من بين خطوات أخرى، ولكنها المطلب الميتافيزيقى الملح، والذى كان إلى الآن يتميز بالثبات التام، والعمق الشديد، والقوة البالغة[٣٤].

ولكن قد لا تكون "الميتافيزيقا" الأصل والأساس للمأزق أو الأزمة الثقافية المعاصرة. (أود أن أقول، لأسباب لا أستطيع إلا أن ألمح إليها فى السياق الحالى، إن أصول هذه الأزمة وأسسها "تاريخية" لا "ميتافيزيقية" ، وإن دريدا باتباعه هايدجر فى نسبة مثل هذه الفاعلية السائدة، العالمية التاريخية إلى "الميتافيزيقا"، يقع بهذا فى لون من "المثالية" ويشترك هذان المفكران فى مشكلة واحدة. ألا وهى تحويل تاريخ الفلسفة إلى فلسفة التاريخ). أضف إلى ذلك أن يكون شيوع مذهب الشك الفلسفى فيما بعد الميتافيزيقا قد أدى إلى ظهور موقف لا مبالاة يحدث الشلل بشأن قدرة الفكر على التقييم القوى، أى فيما يتعلق بقدرته على التمييز بين الخير والشر، وبين الإيجابى والسلبى، وبين الجوهرى والعرضى. وهكذا، فكما قال الفيلسوف ريتشارد بيرنشتاين "لا يصدر الخطر اليوم من النزعة اليوتوبية للميتافيزيقا بل من المحاولات المنوعة لقتل الميتافيزيقا"[٣٥] والحق أن دريدا أذكى من أن يعتقد أن احتمال القضاء على الميتافيزيقا ممكن فى أى يوم، مهما كانت الغاية مستحبة فى نهاية الأمر. ولكن أفكاره، مع الأسف، قد شكلت الدافع النظرى لنشأة كتيبة من المتعاطفين معه من ذوى التفكير الحَرْفى المحدود، كما يتضح مثلًا لنا إذا عدنا إلى ما يقوله إيهاب فى المقتطف الوارد آنفًا بشأن العلاقة المتكاملة بين "المذهب الشمولى" والتفكير "الشامل" أو بين المساواة بين "النظرية الكلية" وبين "الرعب"، وهى التى يختتم بها ليوتار كتابه حال ما بعد الحداثة[٣٦]. وإلى جانب ذلك، فإن حساسية ما بعد الميتافيزيقا قد أدت إلى انتشار تعددية عَبَثِيَّةٍ، ومذهب "منظورى" زائف (فإذا كنا لا نستطيع اتهام نيتشه، والد المذهب المنظورى بشىء، فهو العجز عن "التقييم القوى") وتجنب "المراتبية" النظرية إلى الحد الذى أصبحت فيه جميع وجهات النظر تعتبر صحيحة فى نهاية الأمر. هذا وإلا اكتشف المرء اتجاهًا تكامليًّا لاحتضان "الآخر" العقلى لمجرد أنه "آخر"، و"الشر" بدلًا من "الخير"، و"السلبى" بدلًا من "الإيجابى"، و"العارض" بدلًا من "الجوهرى". ولكن اختيار مثل هذه الخطوة، وربما يكون دريدا أول من يلفت النظر إلى هذا، لن يعنى إلا الخضوع لميتافيزيقا معكوسة، بنفس الأسلوب الذى يتهم هايدجر به نيتشه بممارسة "أفلاطونية معكوسة"[٣٧].

فإذا أخذنا دريدا مأخذ الجد استطعنا تقدير التوتر الرئيسى الذى تتسم به الشروط الأساسية للتفكير "المابعد ميتافيزيقى" حقًّا، ومعنى ذلك ضرورة تجاوز الميتافيزيقا المقترنة فى الوقت نفسه باستحالة "هذا التجاوز" فعليًّا على الإطلاق. وكما يقول دريدا:

> لا معنى للاستغناء عن مفاهيم الميتافيزيقا حتى نزحزح مكانة الميتافيزيقا. ليس لدينا لغة – لا تراكيب ولا مفردات – غريبة عن هذا التاريخ؛ لن نستطيع أن نفصح عن مقولة هدامة واحدة لم تضطر من قبل إلى اتخاذ الشكل والمنطق والمقولات المضمرة لذلك الذى تسعى للطعن فيه على وجه الدقة(٣٨).

أو كما يقول دريدا فى سياق آخر، مشيرًا بوضوح وجلاء إلى فكر (*Denken*) هايدجر: " 'الفكر' يتطلب مبدأ العقل وكذلك ما وراء العقل، أى العقل والفوضى. وبين هذين، اللذين يختلفان فى التلفظ أو فى اللهجة، لا يمكن أن يفصل إلا تشريع هذا 'الفكر'"(٣٩).

ومع ذلك فيجب على المرء أن يتأكد أن "الخطوة المزدوجة" الرسمية للتفكيكية لن تتحول إلى عقدة كأداء. أى لابد لنا أن نتأكد من المعنى الذى يفيده هذا البرنامج البيكيتى [أى الذى يماثل أسلوب العبث أو اللامعقول عند توماس بيكيت] ما دام يقول إنه يدعو إلى التجاوز [للميتافيزيقا] من دون تجاوزها حقًّا. وبعبارة أخرى، فإن نظرنا إلى حالة التفكيكية، كان لنا أن نتساءل: ما الاختلاف المهم الذى يجده المرء عندما يخطو داخل منطقة المطهر بين نهاية الفلسفة وبين بداية "الكتابة القديمة" التى لم توجد بعد؟ أو، إذا طرحنا السؤال نفسه بألفاظ أخرى، قلنا هل يشى خوف دريدا من "ميتافيزيقا الحضور" – وهى الشيء الذى لابد من "تجنبه" ولكن من المحال "التغلب" عليه – بالعجز عن "اتخاذ موقف"، على الرغم من زعمه الحاسم بأن "التفكيكية... ليست محايدة. بل إنها تتدخل"(٤٠). وهكذا وعلى الرغم من التحفظات الكثيرة التى يبديها دريدا على تقاليد العقلانية الغربية، فيجب على المرء أن يحذر من الوقوع فى الدوجماتية العكسية [أى فى المذهب المضاد المتسم بالجمود] أى فى دوجماتية إنكارية. ولا شك أن هذه هى الروح التى كتب بها إدوارد سعيد اعتراضه قائلاً: "المفارقة الكبرى فيما يدعوه دريدا الإحالة إلى خارج النص أن البحث النقدى فيها،

وهو التفكيكية، يتسم بالإصرار نفسه، والرتابة نفسها وبالمنهجية غير المقصودة نفسها، للإحالة إلى خارج النص نفسها"[٤١]؛ فإمكان التنبؤ بنتائجها، يجعلها تخاطر بأن تصبح مجرد صورة معكوسة لما تنتقده: دوجماتيقية "استحالة البت فى شىء".

وأعتقد أن ريتشارد بيرنشتاين قد تصدى لهذه المسائل بدقة شديدة، ونظرة عميقة، تفوق بها على سواه:

يعلم دريدا حق العلم استحالة وجود نظرية للأخلاق أو للسياسة – أو حتى 'ميتا الأخلاق' أو 'ميتا السياسة' – من دون "اتخاذ موقف". ولا نكاد نجد بين الكتاب من تفوق عليه فى قوة الإقناع وخصب المخيلة فى حديثه عن الأشراك والفخاخ التى تنتظرنا حين "نتخذ موقفًا"، أى عن يسر وقوعنا من جديد فى ميتافيزيقا الحضور والحلم بوجود مركز ثابت، وهو الذى سعى بشجاعة إلى التشكيك فيه، وكيف أن الدوجماتيقية القائمة على خداع النفس الشديد تنتظر كل من لا تهتز صورة الأفكار القديمة فى عينيه. ولكن حتى حين نحفظ هذا الدرس مرارًا وتكرارًا، نجد أن بين أيدينا ذلك السؤال من دون إجابة: كيف نبرر (بأى معنى من معانى الكلمة) "المواقف" الأخلاقية السياسية التى نتخذها فعلًا؟ هذا هو السؤال الذى لا يجيب عنه دريدا إجابة مُرْضية قط. والأنكى من ذلك أنه على الرغم من توافر أدلة مفحمة على تمتعه بعاطفة أخلاقية وبالرغبة والشجاعة فى "اتخاذ مواقف" ، فإنه يبدو متشكِّكًا فى إمكانية التبرير نفسها للمواقف الأخلاقية – السياسية. أو بالأحرى لا يتضح لنا كيف يرى دريدا ممارسة تبريرنا لمواقفنا الأخلاقية – السياسية. وما الذى عسانا أن نفعل عندما نتبين أن صور الأفكار القديمة تهتز؟ كأنما يريد دريدا أن يخرجنا من البرية، ويريد أن يقهر (*Überwinden*) "تاريخ الغرب" العنيف من دون إمدادنا بالتوجيه اللازم لتجنب الوقوع فى هوة العدمية التى يريد باستماتة أن يتجنبها. ونحن نفتقد إلى ما يسميه "الرافعة" اللازمة لإزاحة تاريخ العنف. ويبدو أنه يشير إلينا بالانطلاق إلى أرض الميعاد، أرض الأخلاق والسياسة المابعد ميتافيزيقية من دون إلماح إلى وضعها الجغرافى[٤٢].

ومن الحمق، بطبيعة الحال، أن نلمح إلى أن فكرة "الاشتباك" أو "اتخاذ موقف" يمكن بصورة ما أن تعتبر المحك للتفلسف الأصيل. ولكن دريدا نفسه قد وصف المقاصد المنهجية للتفكيكية من حيث تقديمها "بروتوكولات يقظة لحركة تنوير جديدة"[٤٣] فلقد تحدث حديثًا حافلاً بالإشارات (وبالمراوغة)، وبنبرات نبوءات

لاتكاد تخفى على العين، عن "شيء يستعصى على التسمية إلى الآن ولكنه يعلن عن نفسه... باعتباره نوعًا لا ينتمى إلى الأنواع [المعروفة]، ويتخذ شكل بشاعة لا صورة لها، صامتة، وليدة ومرعبة"(٤٤)؛ إنه حادث قطيعة كيفية، يربط بين مقدمه (بأسلوب يذكرنا بقصيدة ييتس 'المجيء الثانى') وبين فقدان المركز، وفقدان العزاء والأمن اللذين زود بهما هذا المركز الثقافة الغربية بصورة تقليدية. زد على ذلك أن هذا الحادث يتيح انطلاقة

> للتأكيد بأسلوب نيتشه، أى التأكيد الفرح للعب العالم، وبراءة الصيرورة، وتأكيد لعالم من العلامات لا خطأ فيه، ولا حقيقة، ولا أصل، مقدم إلى التفسير الفعال. إذن فإن هذا التأكيد يحدد طابع اللامركز لا باعتباره فقدانًا للمركز. وهو يلعب من دون أمن. إذ إنه لعب مؤكد: أى ذلك المحدود والمحدد باستبدال القطع القائمة والموجودة والحاضرة. وفى المصادفة المطلقة يسلم التوكيد ذاته إلى عدم التحديد الوراثى، إلى المغامرة الأولى لآثار [الفكر القديم](٤٥).

ويوحى دريدا، فى فقرات مثل هذه، بوجود ما يسمى التعدى الأصيل، أى إن المرء يستطيع حقًا باعتناق "حرية اللعب"، و"المغامرة الأولية للأثر" أن يتجاوز "العقدة الكأداء" فعلاً وإن يكن من العسير التوفيق بين هذه العبارات غير المعهودة عند دريدا وبين عباراته الكثيرة الأخرى التى تتضمن تقديرات أكثر اعتدالاً لاحتمال "التغلب على الميتافيزيقا"(٤٦).

ويظهر لنا نوع من النبوءة فى إشارته التى تتضمن إغراءً صعب التحقيق بنشأة ديموقراطية لم تتحقق من قبل قط، فى غمار تأملاته الساحرة لما يسميه "السياسة القائمة على الصداقة". وهى ديموقراطية يُسَلِّمُ فيها مفهوم الصداقة باستحالة قياس مدى صدقه، وهو الصدق الذى يتجاوز المناهج التقليدية للأخوة البشرية والإحالة إلى منطق الذكور(٤٧). لكنه ما دامت التفكيكية تستبعد 'لعب' "البيانات" التى تجمعها العلوم الإنسانية، ما دامت لا تزال تخضع "لمبدأ العقل" – ومن ثم تتضمن الإحالة إلى خارج النص – فإنها "لا تمس على الإطلاق كل ما يقوم فى ذاته على مبدأ العقل ومن ثم على الأساس الجوهرى للجامعة الحديثة. وهى لا تشكك على الإطلاق فى المعيارية العلمية،

ابتداء بقيمة الموضوعية أو مذهب التجسيد الموضوعى الذى يحكم خطابها ويهبه المشروعية- "[٤٨] ما دامت بحوثها فى "الديموقراطية"، و"الجامعة"، و"المراتبية" لا تزال بصفة عامة، ومن ناحية المبدأ، غير قائمة على المنهج التجريبى. وبدلًا من هذا، كما أشار آخرون[٤٩]، نجد أن بحوثها تقتصر على "القراءة الدقيقة" لبعض النصوص المعتمدة وكبار المفكرين – أرسطو وهيجيل وهوسيرل وهايديجر ومن لف لفهم – وهذا هو الموقف الذى أدى إلى بروز تيار من الاحتجاج الشديد من داخل صفوف أتباع التفكيكية ضد رفضها الصريح "للانفتاح على "الخارج" الذى يتكون من العوارض الأخلاقية السياسية"[٥٠].

فإذا تساءلنا إن كانت للتفكيكية موارد نظرية كافية للنهوض بمهام النقد الثقافى المعاصر، فسوف نجد أنفسنا قد عدنا إلى قضية التقييم القوى، وهى التى تقول إن أفضل وصف للحالة التاريخية الاجتماعية الراهنة لا يتمثل فى مقولة هايديجر عن "نهاية الميتافيزيقا"، بل فى بذل الجهد لوضع تشخيص تاريخى اجتماعى ينتمى إلى هذا العالم لاتجاهات الأزمة فى العالم الحديث، وهو تشخيص يبرز فيه بوضوح مفهوم ڤيبر عن "إضفاء العقلانية". إذ إن ڤيبر يتصدى لهذه المسألة من حيث انتصار العقل المنطقى الهادف على العقل الخالص أى فى المواجهة بينهما (*Zweck*-vs. *Wertrationalität*) وهو يعبر عن هذه الحالة فى صورة المعضلات التى نشهدها فى الثقافة الرأسمالية البيروقراطية والتى يزداد توجهها إلى قيم كفاءة الإنتاج، وذلك على العكس مثلًا من الإيمان بالإنسانية باعتبارها غاية فى ذاتها. وهو يعبر عن هذه المعضلة باقتضاب فى فقرة من مقاله "العلم باعتباره مهنة"، حيث يوضح أن النظرة العالمية للعلم الحديث "تقدم لنا إجابة عن تساؤلنا عما ينبغى أن نفعل إذا كنا نريد التحكم فى حياتنا تقنيًا. وهى تنحى جانبًا ذلك التساؤل عما إذا كان علينا أن نتحكم فى الحياة تقنيًا أو إن كنا نرغب فى ذلك، أو إن كان تحقيق ذلك مفيدًا فى النهاية، أو قل إنها تفترض وجود هذه الأسئلة تحقيقًا لأغراضها"[٥١]. ونقول بعبارة أخرى إن الخضوع لسيادة "مبدأ الأداء" (هـ. ماركوزه) فى عهد الرأسمالية الأخير، أدى إلى الانشغال بمبدأ التحكم المفيد عمليًا – أى التحكم

فى الطبيعة وفى العالم الإنسانى حيث التفاعل بين الذوات – وهو الانشغال الذى تبلغ سيادته درجة استبعاد قدرتنا على تأمل الغايات، وهو التأمل الذى ينتمى بصورة تقليدية إلى مجال الميتافيزيقا، وأما فى عصر مناهضة الميتافيزيقا الذى بدأه المذهب الوضعى الحديث (من كونت إلى حلقة ڤيينا) فإن أمثال هذه الشواغل قد وُصِمَتْ بانتمائها إلى ما قبل مولد العلم، ومن ثم فهى لا عقلانية.

ويهدف هذا التوجه إلى استعادة قدرتنا على التأمل العقلانى للغايات (*telei*)، ويترتب عليه بناء ضروب من المفردات وأنواع الخطاب – أى لغات التقييم النوعى – التى تزيد من قدرتنا على الإفصاح عن القيم التى نُجِلُّهَا وعن الصورة الإنسانية التى نود أن نكون عليها؛ فهذا مشروع فكرى يتسم بأبعاده الغائية العميقة، وتأكيدها للحكم النوعى، وقضايا تحقيق الذات، ومن ثم فسوف يظل ميتافيزيقيا متطرفًا فى عيون المذهب التفكيكى. وتقدير التقييم القوى يترتب عليه تعصب أو انحياز ("انحياز عقلانى" إن صح هذا التعبير) لصالح قيم الانعكاس الذاتى الثقافى الذى ننشئ من خلاله مفاهيم من الدرجة الثانية. فالقول بأن لدينا – مثل جميع الأفراد والثقافات – أذواقًا وأفضليات، وما نحبه وما نكرهه، يختلف عن قولنا باستحسان إنشاء إطار تقييمى من الدرجة الثانية، يستطيع المرء من خلاله وعلى أساسه أن يصوغ صياغة ذات دلالة أسس ما يفضله وما يحبه وما يكرهه ويبت فيها منطقيًا. فعندما يتحدث ماركس عن التغلب على وهمنا اللازم اجتماعيًا (أو "الوعى الزائف")؛ وعندما يتحدث هايديجر فى مرحلته الأولى عن التغلب على مفهوم عالم الحياة اليومية الذى تشيأ، والانتقال إلى الشفافية الذاتية والأصالة (وإن تطرف فى الابتعاد عن التاريخ والإيمان بفردية القرار) فإن القضية المطروحة هى قدرتنا على التقييم القوى. وكما يقول تشارلز تيلور: "إن القضية المطروحة تتعلق فى البت فى التفسير الأصدق، والأكثر أصالة، والأشد تحررًا من الأوهام، والبت فيما يقابله من تفاسير تشوه معانى الأشياء فى نظرى". والمسألة المطروحة تتعلق بالاعتقاد بأن "أسلوب الحياة الأقرب إلى الصدق، والشجاعة، والشفافية الذاتية، ومن ثم الأرفع والأرقى يتمثل فى وضوح الاختيار لا فى إخفاء خيارات المرء خلف الهيكل المفترض للأشياء" وهو ما يهدد بالوقوع مثلًا فى قول

هايديجر في مرحلته الأخيرة "بتحديد مصير الوجود" أو في قول دريدا" "بالاختلاف والإرجاء". وهكذا فإن من يقوم بإجراء "التقييم القوى يتصور بدائله من خلال لغة ثرية. وهو لا يحدد المستحسن فقط في حدود ما يستحسنه، ولا ما يستحسنه مضافًا إليه حساب العواقب، بل إنه أيضًا يحدده على أساس التشخيص النوعى للرغبات إن كانت رفيعة أو خفيضة، سامية أو منحطة وهلم جرًا"[٥٢].

ولا يملك المرء إلا أن يتشكك جادًا في قدرة مدخل فكرى مثل الذى يعتنقه دريدا، وهو المدخل الذى يولى وزنًا كبيرًا للَّحظة السلبية المتمثلة في تجاوز "ميتافيزيقا الحضور"، على أن يحقق مثل هذه المستويات من عمق النظر. وأما "الحضور" الذى يتجسد في قيم التاريخ، والسياسة، وتحقيق الذات عند كل فرد، فهو أيضًا شيء لابد من تجديده والحفاظ عليه. وهكذا فإن الخوف الشائع من الانتكاس بالوقوع في الميتافيزيقا قد يتحول بسرعة إلى العجز عن إصدار الأحكام الفكرية النوعية، وهو عجز يؤدى إلى الشلل الذهنى. أو كما قال ناقد حصيف من نقاد التفكيكية: "إذا كانت التفكيكية تمنعنا من تأكيد أى شيء أو ذكره أو تحديده، فلا شك أن المرء سوف يخرج منها لا بالاختلاف والإرجاء، بل باللامبالاة، حيث لا يمكن أن يصبح شيءٌ شيئًا، وحيث يمكن لكل شيء أى يصبح كل شيء آخر؟"[٥٣].

لم يحدث أن تردد دريدا قط في أن يشير إلى الطابع "الموقفى" أو "الاستراتيجى" لمداخلاته النظرية. وهكذا يقول "كان من المفيد استراتيجيًا في لحظة ما أن نقول مثلاً 'إن الجسد نص، والمنضدة نص، والسوق – سوق الأوراق المالية في نيويورك... إلخ نص". أو قل 'إن الأسلحة النووية نص'. كان ذلك يبدو ذا فائدة استراتيجية في لحظة ما". ولكنه يضيف قائلاً: "لا توجد استراتيجية واحدة. وما دامت الاستراتيجية تمليها الأماكن في الواقع، أى تمليها القوى ويمليها الأفراد المرتبطون بهذه الأماكن، فما قد يكون مناسبًا من الزاوية الاستراتيجية هنا في لحظة ما قد لا يصبح مناسبًا في لحظة أخرى هناك"[٥٤]. وهكذا فإن التفكيكية تصدر دعوتها المباشرة إلى النقد الذاتى. وهذه مبادرة ينبغى اقتناصها. ومعنى ذلك أن مستقبل التفكيكية كخطاب في النقد الثقافى قد يعتمد فعلًا على نوع من الإخلاص الداخلى، أو عدم الولاء في الوقت نفسه، وهو ما يعنى أن دعاة التفكيكية قد أخذوا هذه الدعوة إلى النقد الذاتى مأخذ الجد.

الهوامش

Preface

1. See Theodor Adorno, "Cultural Criticism and Society," in *Prisms*, translated by S. Weber (London: Neville Spearman, 1967). A new English edition appeared in 1985 from MIT Press. Adorno's other three volumes of cultural criticism were: *Eingriffe* (1963), *Ohne Leitbild* (1967), and *Stichworte*, which appeared after his death in 1969. The four volumes have been published as an ensemble bearing the title "Kulturkritik und Gesellschaft" in Adorno's *Gesammelte Schriften*, vols. 10(1) and 10(2) (Frankfurt: Suhrkamp, 1977). English translations of all three are scheduled to appear in the European Perspectives series of the Columbia University Press.

2. Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Frankfurt: Fischer, 1956).

3. Adorno, *Prisms*, p. 19.

4. Hauke Brunkhorst, *Der Intellektuelle im Lande der Mandarine* (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), p. 81. On this point, see also the important study by Fritz Stern, *The Failure of Illiberalism* (New York: Knopf, 1972).

5. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in *Illuminations*, edited by Hannah Arendt, translated by H. Zohn (New York: Schocken, 1969), p. 242.

6. Adorno, *Prisms*, p. 23.

7. Ibid., p. 34.

8. Ibid., p. 23.

9. Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," p. 256. Or, as Adorno remarks in a similar vein, "The 'eternal values' of which cultural criticism is so fond reflect the perennial catastrophe"; *Prisms*, p. 25.

10. All of the preceding citations are from Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, pp. 254–261.

11. Adorno, *Prisms*, p. 34.

12. Ibid.

13. Ibid., p. 27.

14. For an important discussion of Marcuse's intellectual indebtedness to Heidegger, see Alfred Schmidt, "Existential Ontology and Historical Materialism in the Work of Herbert Marcuse," in *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, edited by R. Pippen et al. (South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey, 1988). For a revealing, systematic comparison of Heidegger and Adorno, see Hermann Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1980).

15. See the account in Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984); see, above all, chapter 9, "Henri Lefebvre, the Surrealists and the Reception of Hegelian Marxism in France," pp. 276ff.

16. See Luc Ferry and Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1990).

17. This is, of course, the title of Ludwig Klages' interminable, yet inordinately influential 1928 work, *Geist als Widersacher der Seele* (The Intellect as Antagonist of the Soul) (Bonn: Bouvier, 1966).

18. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 vols. (Frankfurt: Suhrkamp, 1983); English translation: *Critique of Cynical Reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987). For other significant instances of the reception of poststructuralist theory in Germany, see H. Böhme and G. Böhme, *Das Andere der Vernunft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983); and Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1988). For a good illustration of the uses to which Foucault has been put in Germany, see E. Erdmann, R. Forst, and A. Honneth, eds., *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Auflärung* (Frankfurt: Campus, 1990).

19. See Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. II, translated by P. Bradley (New York: Vintage, 1945), pp. 3ff.

20. In *The Sea-Change: The Migration of Social Thought, 1930–1945* (New York: Harper and Row, 1975), H. Stuart Hughes dates the beginnings of this momentous intellectual shift with the arrival of the European émigrés seeking a refuge from fascism in the 1930s and 1940s. See also J. C. Jackman and C. M. Borden, eds., *The Muses Flee Hitler: Cultural Transfer and Adaptation, 1930–1945* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1983).

21. Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, translated by James Strachey (London: Hogarth Press, 1953), vol. 2, p. 305.

22. Ibid., vol. 22, p. 80.

23. G. W. F. Hegel, *Hegel's Aesthetics*, translated by T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 148–150.

24. See Georg Lukács, "The Nature and Form of the Essay," in *Soul and Form*, translated by A. Bostock (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1974); and Theodor Adorno, "The Essay as Form," in *Notes to Literature*, vol. 1, translated by Shierry W. Nicholsen

(New York: Columbia University Press, 1991).

25. Letter to Walter Benjamin of March 18, 1936, in R. Taylor, ed. *Aesthetics and Politics* (London: New Left Books, 1977), p. 123.

A Note on Man Ray's *Imaginary Portrait of D. A. F. de Sade*

1. "Henry Miller: Recollections of Man Ray in Hollywood," in Arturo Schwarz, *Man Ray: The Rigour of Imagination* (New York: Rizzoli, 1977), p. 322.

2. Simon Schama, *Citizens* (New York: Simon and Schuster, 1989), p. 391.

3. See Bataille, "La Souveraineté," in *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1970), pp. 245–455.

4. Cited in Schwarz, *Man Ray*, p. 186.

5. In order to understand the complexity of Man Ray's views about Sade, one must also take into account a later painting based on earlier sketches, *Aline et Valcour* (1950), which takes the marquis' political novel of the same name as its point of departure. The novel itself has to do with a fictive African country, Butua, where "sadism" has become a type of state religion: here, freedom consists in the systematic subjugation of women for the sake of the pleasure of men, human sacrifice, and cannibalism. In an interview, Man Ray remarked that he considered *Aline et Valcour* the most important of Sade's novels due to its prescient treatment of the problem of political power. "Sade showed what you could do if you had power," remarked Man Ray. See Pierre Bourgeade, *Bonsoir, Man Ray* (Paris: Pierre Belfond, 1972), p. 78. Man Ray's painting itself, like the *Imaginary Portrait*, is far from untroubling. The image consists of a faceless mannequin reclining beside a woman's severed, blindfolded head, which has been placed in a bell jar and is resting on a book (Sade's novel?). The surrealist fetishization of femal membra disjecta—a Sadean inheritance—is undoubtedly one of the more dubious aspects of their artistic legacy.

Introduction: Thrasymachus' Ghost

1. Agnes Heller, *A Radical Philosophy*, translated by James Wickham (Oxford: Basil Blackwell, 1984), p. 21.

2. Max Weber, "Science as a Vocation," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited by H. Gerth and C. W. Mills (New York: Oxford University Press, 1946), p. 155.

3. Ibid., p. 143. Or, as Weber observes in the same connection: "Who—aside from certain big children who are indeed found in the natural sciences—still believes that the

findings of astronomy, biology, physics, or chemistry could teach us anything about the *meaning* of the world? If there is any such 'meaning,' along what road could one come upon its tracks? If these natural sciences lead to anything in this way, they are apt to make the belief that there is such a thing as the 'meaning' of the universe die out at its very roots."

4. Manfred Frank, *Die Grenzen der Verständigung: Ein Geistergespräch zwischen Habermas und Lyotard* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), p. 20.

5. Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt: Fischer, 1969), p. 6; *Dialectic of Enlightenment*, translated by J. Cumming (New York: Herder and Herder, 1972), p. xvi.

6. Theodor Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), p. 27; Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, translated by E. B. Ashton (New York: Seabury, 1973), p. 15.

7. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Garden City, N.Y.: Anchor, 1973), p. 70.

8. Marquis de Sade, *Histoire de Juliette*, vol. III (Holland, 1797), pp. 78, 282.

9. Ibid., vol. IV, pp. 4, 7; cited in Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, pp. 98–99.

10. Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade* (Paris: Minuit, 1963), p. 41.

11. Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, translated by Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1967), p. 45.

12. Georges Bataille, *Literature and Evil*, translated by Alistair Hamilton (New York: Urizen, 1973), p. 89.

13. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 42; Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1967), no. 382.

14. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, p. 21. Nietzsche's call for the "barbarians of the twentieth century" may be found in *The Will to Power*, no. 868: "A master race can grow up from terrible and violent beginnings only. Problem: where are the barbarians of the twentieth century? Obviously, only after tremendous social crisis will they loom and consolidate themselves. It will be those elements which are capable of the greatest rigor towards themselves and able to vouch for the longest and strongest will." As Karl Löwith correctly observes, "This political program is not to be found on the periphery but at the center of Nietzsche's philosophy." See Löwith, *Nature, History, and Exis-*

tentialism (Evanston: Northwestern University Press, 1966), p. 14.

15. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, p. 33.

16. Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 100.

17. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translated by G. Bennington and B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 81; emphasis added.

18. Martin Jay, "The Morals of Genealogy: Or is There a Post-Structuralist Ethics?" *The Cambridge Review* 110 (1989):71.

19. Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), p. 230.

20. Jay, "The Morals of Genealogy," p. 70.

21. See Jacques Derrida, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Critics," *Diacritics* XIX (1983):3–20.

22. Jay, "The Morals of Genealogy," p. 74.

23. Derrida, "The Principle of Reason," p. 16. I discuss this aspect of Derrida's work in chapter 9.

24. See Karl-Otto Apel, *Understanding and Explanation*, translated by Georgia Warnke (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984).

25. See Bryan Wilson, ed., *Rationality* (New York: Harper and Row, 1970).

26. J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading* (New York: Columbia University Press, 1987), p. 58.

27. For an important discussion of the ambiguous methodological status of the "discursive regime" in Foucault, see Manfred Frank, *What is Neostructuralism?*, translated by Sabine Wilke and Richard Gray (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 102ff.

28. Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, translated by C. Turner (Oxford: Basil Blackwell, 1990), p. 95. For a criticism of this position, see Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 156ff.; and Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger and Modernity*, translated by F. Philip (Chicago: University of Chicago Press, 1990). See also Nancy Fraser, "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics," in *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), pp. 69ff.

29. It is worth pointing out that toward the end of his life Michel Foucault seemed

to return to the ideal of aesthetic self-fashioning as an alternative to Christian and modern-legalistic conceptions of the self. See "What is Enlightenment?" and "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," in P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984). It is this late move in the direction of aesthetic self-fashioning that Jay seems to have in mind when he warns about "the aesthetic modernist gesture of forgetting the victim so long as the gesture is beautiful" in the passage cited above.

30. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désoeuvrée* (Paris: Christian Bourgois, 1986). Also relevant in this connection is Maurice Blanchot's *La Communauté inavouable* (Paris: Minuit, 1983).

31. Georges Bataille, "The Notion of Expenditure," in *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*, edited by Allan Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), pp. 117, 118. But as Bataille recognizes elsewhere (e.g., *The Accursed Share* [Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989]), such "primitive" instances of nonproductive consumption do have an end beyond themselves: they serve very much to reinforce and preserve inherited power relations.

32. Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in *Illuminations*, p. 242.

33. Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, vol. VII (Paris: Gallimard, 1970), p. 461.

34. Georges Bataille, "The Psychological Structure of Fascism," in *Visions of Excess*, pp. 145, 143.

35. Frank, *What is Neostructuralism?*, p. 184.

36. John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1984), pp. 122–123; emphasis added. See also Rajchman's attempt to expand these insights in "Ethics after Foucault," *Social Text* (Winter 1985):165–183.

37. Reiner Schürmann, "Political Thinking in Heidegger," *Social Research* 45 (1978):191–221.

38. Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 10.

39. Seyla Benhabib, "Epistemologies of Postmodernism," *New German Critique* 33 (1984):113.

40. Jean-François Lyotard, *Just Gaming*, translated by W. Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), pp. 14, 17. One could well dispute Lyotard's claim in the remarks cited that, in the case of Aristotle, the prudent individual "judges

without criteria." For one thereby attributes a quasi-Nietzschean position to Aristotle (as occurs in the continuation of the passage in question) that could hardly be more foreign to his way of thinking. In fact, Aristotle explicitly confirms what Lyotard denies in the context at hand, namely, that *phronesis* or judgment takes its bearings from the *sensus communis*, from the values of the *polis* or the community. And in this respect (as Alisdair MacIntyre has recognized in *After Virtue*), Aristotelian *phronesis* and Nietzsche's decisionism could not be more opposed.

41. Frank, *What is Neostructuralism?*, p. 82.

42. Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. xxiv.

43. See Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by F. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), pp. 322–323:

> Inasmuch as communicative agents reciprocally raise validity claims with their speech acts, they are relying on the potential of assailable grounds. Hence, a moment of *unconditionality* is built into *factual* processes of mutual understanding—the validity laid claim to is distinguished from the social currency of a de facto established practice and yet serves it as the foundation of an existing consensus. The validity claimed for propositions and norms transcends spaces and times, *"blots out" space and time*; but the claim is always raised *here and now*, in specific contexts, and is either accepted or rejected with factual consequences for action. Karl-Otto Apel speaks in a suggestive way about the entwinement of the real communication community with an ideal one.

As Axel Honneth shows in "An Aversion Against the Universal: A Commentary on Lyotard's *Postmodern Condition*," *Theory, Culture and Society* 2(3) (1985):154, Lyotard's objections to Habermas' discourse ethic "are largely based on a mistaken interpretation of Habermas' and (Apel's) principle of dialogue free of domination as a procedure for the repressive unification of all particular interests and needs, instead of seeing in it a way of communicatively testing the degree to which such interests and needs can be generalised. The procedure of discourse ethics does not have its final goal in the determination of common needs, as Lyotard supposes, but rather in intersubjective agreement about just those social norms which allow it to realise differing interests and needs within the common relations of social life." I raise a number of criticisms of the idealizing presuppositions of Habermas' discourse ethic in chapter 1.

44. Walter Benjamin, *Reflections*, translated by E. Jephcott (New York: Harcourt

Brace, 1978), p. 289.

45. Ibid., p. 300.

46. Ibid.

1 ■ Critical Theory and the Dialectic of Rationalism

1. Theodor Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, translated by Robert Hullot-Kentor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

2. Richard Hamilton, *Who Voted for Hitler?* (Princeton: Princeton University Press, 1982).

3. See Max Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung," in *Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt: Fischer, 1981). An English translation, "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research," may be found in S. Bronner and D. Kellner, eds., *Critical Theory and Society* (New York: Routledge, 1989), pp. 25–36.

4. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research* (Boston: Little, Brown, 1973), pp. 60–63.

5. Michael Löwy, "Le Marxisme rationaliste de l'école Frankfort," *L'homme et la société*, no. 65–66 (July-December 1982):45–64.

6. Max Horkheimer, "The Latest Attack on Metaphysics," in *Critical Theory*, translated by M. J. O'Connell (New York: Seabury, 1972), p. 132.

7. Karl Marx and Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party," in *The Marx-Engels Reader*, edited by R. Tucker (New York: Norton, 1978).

8. The classical discussion of these new Leviathan-like social formations in the literature of Critical Theory may be found in Pollock's important essay, "State Capitalism" (1940), reprinted in the A. Arato and E. Gebhardt, eds., *The Essential Frankfurt School Reader* (Oxford: Blackwell, 1978), pp. 71–94.

9. Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (New York: International Publishers, 1967), p. 20.

10. Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," in *Critical Theory*, p. 213 (reading "vernunftige" as "rational" rather than "reasonable").

11. Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory," in *Negations*, translated by J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1968), p. 134.

12. Ibid., p. 135.

13. Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 47.

14. See the discussion of these themes in the "Alienated Labor" section of the

"Economic and Philosophic Manuscripts of 1844," in *The Marx-Engels Reader*, pp. 70ff.

15. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1976).

16. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory," pp. 135–136.

17. G. W. F. Hegel, *Reason in History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953), p. 24.

18. Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction," in *The Marx-Engels Reader*, p. 60.

19. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory," pp. 141–142.

20. On this point, see Heller, *A Radical Philosophy*.

21. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory," pp. 150–151.

22. Ibid., p. 153.

23. Ibid., p. 155; translation altered.

24. For a more contemporary discussion of the inherent link between truth and life conduct in Greek philosophy, see Heller, *A Radical Philosophy*, passim.

25. Max Horkheimer, "The Social Function of Philosophy," in *Critical Theory*, p. 257.

26. Just how radical is the Kantian theory of autonomy? For a provocative reading—and one that is by no means unsympathetic—that sees Kant's emphasis on the "primacy of practical reason" as foreshadowing a doctrine of revolutionary will that progresses from Fichte, Marx, and Bolshevism, to post-World War II Third World liberation movements, see Charles Taylor, "Kant's Theory of Freedom," in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 318–337.

27. For a recent discussion of this theme, see Russell Jacoby, "The Greening of the University," *Dissent* (Spring 1991):286–293.

28. Horkheimer, "The Social Function of Philosophy," pp. 264, 266–267.

29. Ibid., p. 266.

30. Ibid., p. 268.

31. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Seabury, 1974), pp. 4, 11.

32. See the comprehensive history of this category and its relationship to Western Marxism by Jay, *Marxism and Totality*.

33. See Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganzen Anderen* (Hamburg: Furche, 1970).

34. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964), p. 207.

35. Ibid., p. 207.

36. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage, 1962), p. 107.

37. Theodor Adorno, "Die Aktualität der Philosophie," in *Gesammelte Schriften* I (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), pp. 325–344. English translation in *Telos* 31 (1977):120–133.

38. See Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics* (New York: Free Press, 1977).

39. See Benjamin, *Illuminations*, p. 254. I have explored the relationship between the philosophies of history of Benjamin and the authors of *Dialectic of Enlightenment* in my study *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 266ff.

40. Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, pp. 13–14.

41. Adorno, *Negative Dialectics*, pp. 12–13.

42. Marcuse, *Eros and Civilization*, pp. 110, 109.

43. Jürgen Habermas, "What is Universal Pragmatics?" in *Communication and the Evolution of Society*, translated by T. McCarthy (Boston: Beacon PRess, 1979), pp. 1–68.

44. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. II, translated by T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987).

45. See the criticisms of Habermas by Agnes Heller, "Habermas and Marxism," in *Habermas: Critical Debates*, edited by J. Thompson and D. Held (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), and Charles Taylor, "Language and Society," in *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's* The Theory of Communicative Action, edited by A. Honneth and H. Joas (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991).

46. The constituents of happiness in postcapitalist society were an important concern during the early years of Critical Theory. In this regard, two essays stand out as important: Marcuse's "On Hedonism," in *Negations*, pp. 159–200; and Horkheimer's "Egoismus und Freiheitsbewegung," in *Kritische Theorie* (Frankfurt: Fischer, 1968), pp. 385–465.

47. Jürgen Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, translated by F. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), p. 158 (translation emended).

2 ■ The Frankfurt School: From Interdisciplinary Materialism to Philosophy of History

1. The story of the Institute's founding has been told by Jay in *The Dialectical Imagination*, pp. 3–41; and more recently by Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung* (Munich: Hanser, 1986), pp. 19–49 (an English translation of Wiggershaus' important book is forthcoming from MIT Press).

2. See Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

3. At the same time, their Jewishness was always a factor which the Institute members themselves attempted to consistently downplay. See the interview with Leo Lowenthal, "The Utopian Moment is Suspended," in *An Unmastered Past*, edited by Martin Jay (Berkeley: University of California Press, 1987). See also Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 32: "What strikes the current observer is the intensity with which many of the Institute's members denied, and in some cases still deny, any meaning at all to their Jewish identities."

4. Cf. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, pp. 147–148.

5. Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie," pp. 33–46. For one of the best general discussions of the early research program of the Frankfurt School, see Wolfgang Bonss, *Einblick der Tatsachen: Zur struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), especially pp. 154ff.

6. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by N. K. Smith (London: Macmillan, 1933), B 75, A 51.

7. For the historical background of this concept and the seminal role it plays in the development of Western Marxism, see Jay, *Marxism and Totality*.

8. It is perhaps worthy of note that in his preface to *Studies on Authority and the Family*, Horkheimer explicitly acknowledges Lynd's landmark 1929 study, *Middletown*, as an influential precursor of the Institute's 1936 undertaking.

9. See Apel, *Understanding and Explanation*.

10. Max Horkheimer, "Notes on Science and the Crisis," in *Critical Theory*, p. 4.

11. Citations from Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie," pp. 39, 40, 41.

12. Cited in *The Marx-Engels Reader*, p. 144.

13. On Horkheimer's early conception of the relationship between philosophy and social theory, see Jürgen Habermas, "Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes," in *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, edited by

A. Schmidt and N. Altwicker (Frankfurt: Fischer, 1986).

14. Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," p. 231.

15. Max Horkheimer, "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie," *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934):26.

16. This is one of the main theses of Helmut Dubiel's study, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985). As Dubiel remarks, "We systematically assume that Horkheimer understood his ideas about a theory of 'dialectical presentation,' scattered throughout his early essays, as a methodological reflection on the interdisciplinary research done by his colleagues." However, Dubiel goes on to caution that this description represents an "idealization" that was by no means adhered to strictly in the day-to-day conduct of business at the Institute.

17. Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 26.

18. Erich Fromm, "The Method and Function of Analytic Social Psychology," in *The Essential Frankfurt School Reader*, edited by A. Arato and E. Gebhardt (Oxford: Basil Blackwell, 1978), p. 483.

19. For another good example of the application of Fromm's approach, see Theodor Adorno, "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda," in *The Essential Frankfurt School Reader*, pp. 118–137.

20. Erich Fromm, *The Working Class in Weimar Germany: A Psychological and Sociological Study* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984). This study was never published by the Institute, primarily because Horkheimer felt it was not in a sufficiently finished form. Fromm disagreed, and the dispute over the matter was one of the major reasons behind the break between Fromm and the Institute in the late 1930s. Jay describes the nature of this controversy in *The Dialectical Imagination*, p. 117. There is a very thorough review of Fromm's study (which only first appeared in German in 1980) by Wayne Gabardi (*New German Critique* 41 [1987]:166ff.) that sheds additional light on the Institute's relations with Fromm.

21. Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 117.

22. Erich Fromm, "Sozialpsychologischer Teil," in *Studien über Autorität und Familie* (Paris: F. Alcan, 1936), p. 100.

23. For an important critique of the uncritical reliance of the critical theorists on the bourgeois family, and the idea of "rational paternal authority" that is its necessary concomitant, as a type of model, see Jessica Benjamin, "Authority and the Family

Revisited; or, A World Without Fathers?" *New German Critique* 13 (1978):35-68.

24. Fromm, "The Method and Function of Analytic Social Psychology," p. 122.

25. For an earlier discussion of this theme in Fromm's work, see "Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechttheorie," *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1934).

26. Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 131.

27. See the remarks in ibid., p. 130: "Critical Theory . . . was unremittingly hostile to pure induction as a methodology."

28. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, p. 173.

29. Marcuse, *Negations*, p. 19.

30. Vichy France is an apparent exception to this claim. But of course this was a regime whose survival was dependent on the presence of an occupying foreign power.

31. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, p. 297.

32. See Max Horkheimer, *Dawn and Decline*, translated by M. Shaw (New York: Seabury, 1978), pp. 119-240.

33. A similar point has been raised by Habermas in "Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerischen Werkes," p. 174: "That Horkheimer brings theology into play, if only hypothetically, is only logical once the [Frankfurt School] philosophy of history had lost not only its historical basis, but rather, generalized as a totalizing critique of reason, threatened to destroy its own foundations."

3 ■ Mimesis, Utopia, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's *Aesthetic Theory*

1. Leo Lowenthal, "The Utopian Motif is Suspended" (interview conducted with Martin Lüdke), *New German Critique* 38 (Spring-Summer 1986):105–111. It has also appeared in Lowenthal's autobiography, *An Unmastered Past*, edited by Martin Jay (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 237–246.

2. For the best account of this generation and its various programs, see Michael Löwy, *Rédemption et Utopie* (Paris: PUF, 1988).

3. In a private conversation, Lowenthal identified Bloch's *Geist der Utopie* and Lukács' *Theorie des Romans* as the two works that most influenced his own early development.

4. Lowenthal, "The Utopian Motif," p. 111.

5. Translated in English as "Religious Rejections of the World and Their Direc-

tions," in *From Max Weber*, pp. 323–359.

6. Ibid., p. 342.

7. It may seem paradoxical to attribute "systematic intentions" to the author of *Negative Dialectics*. However, it should be kept in mind that despite his pronounced aversion to *l'esprit de system*, *l'esprit systematique* was not a concept entirely alien to his way of thinking: from Rolf Tiedemann's "Nachwort" to *Aesthetic Theory*, we learn that Adorno intended to compose a major treatise on moral philosophy upon completion of the latter work. Had this intention not been cut short by his death in 1969, Adorno's three major works would have corresponded to the subject matter of Kant's three *Critiques*.

8. Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, pp. 14, 9.

9. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 321.

10. Ibid., p. 15.

11. Ibid., pp. 12–13.

12. Adorno, *Aesthetic Theory*, pp. 122, 124.

13. Ibid., pp. 122–123.

14. Ibid.

15. Ibid., pp. 190, 192; emphasis added.

16. Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 40.

17. Cf. Walter Benjamin, "The Mimetic Faculty," in *Reflections*, edited by Peter Demetz (New York: Harcourt Brace, 1978), pp. 333–336.

18. Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 30.

19. Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 183.

20. Ibid., pp. 183, 184.

21. Ibid., p. 196.

22. Although the true intellectual historical origins of his outlook on philosophy and history go back to two profoundly Benjaminian essays from the early 1930s. See "Die Aktualität der Philosophie" and "Die Idee der Naturgeschichte," both in Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften* I (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), pp. 325–344, 345–365.

23. On the relation between Adorno and negative theology, see F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1974).

24. Jürgen Habermas, "Questions and Counterquestions," in *Habermas and Modernity*, edited by Richard J. Bernstein (Cambridge: Polity Press, 1985), pp. 200–202.

Schmitt's deep Nazi involvements, as well as his at times vicious anti-Semitism, head on. However, he reaches the unsatisfactory conclusion that Schmitt, far from being a "convinced Nazi," merely underwent a series of extensive political compromises in the 1930s for the sake of self-preservation. Hence, his Nazism and anti-Semitism were "insincere." Unsurprisingly, both Schwab (*Canadian Journal of Political and Social Theory* 4/2 [Spring-Summer 1980]) and Kennedy (*History of Political Thought* 4/3 [Winter 1983]) have written very positive reviews of Bendersky's work, endorsing his conclusions concerning the insincerity of Schmitt's Nazism. A salutary contrast to this "hall of mirrors" semblance of unanimity is Martin Jay's review of Bendersky in the *Journal of Modern History* 53/3 (September 1984). See also Gordon Craig's review of Bendersky, "Decision, Not Discussion," in *Times Literary Supplement*, August 13, 1983.

6. Karl Löwith, "Der okkasionelle Dezionismus von Carl Schmitt," first published in the *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts* 9 (1935) under the pseudonym Hugo Fiala. It has recently been republished in Löwith, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* (Stuttgart: Metzler, 1984), pp. 32–71. Philosophical use of this peculiar term, "occasionalism," may be traced back to Malebranche's polemic with Descartes in *De la recherche de la verité* (1674–1675). There, in opposition to the Cartesian view that the body, as influenced by the soul, is responsible for its own movement, Malebranche argues that the true principle of the movement of bodies is to be found in God alone. Bodily movements are thus "occasioned" by a higher, divine, causality.

7. To be sure, from existentialism one can also derive a very different political philosophy—e.g., that of Jean-Paul Sartre (who was at least equally influenced in his early work by the "rationalist" phenomenology of Husserl). At issue is a determinate version of German existentialism in vogue during the interwar years that facilitated the rejection of liberal-democratic political paradigms and a preference instead for ones that were distinctly fascistic.

8. See Ringer, *The Decline of the German Mandarins*; Stern, *The Failure of Illiberalism*; and more recently, Brunkhorst, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*; and J. Herf, *Reactionary Modernism* (New York: Cambridge University Press, 1984). Herf's study, which contains a section on Schmitt, is especially relevant in the present context, since he convincingly details the worldview held in common by thinkers such as Schmitt, Jünger, Spengler, and Heidegger.

9. As a result of this shared emphasis on the concept of decision, Löwith perceives

25. Peter Bürger, "The Decline of the Modern Age," *Telos* 62 (Winter 1984–1985):117–130.

4 ■ Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State

1. Carl Schmitt, "Der Führer schützt das Recht—zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli, 1934," *Deutsche Juristen-Zeitung* 39 (1934); "Die Verfassung der Freiheit," *Deutsche Juristen-Zeitung* 40 (1935).

2. Carl Schmitt, *Political Theology*, translated by G. Schwab (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985; to be cited henceforth in the text as PT); *The Crisis of Parliamentary Democracy*, translated by E. Kennedy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985; henceforth cited in the text as CPD); and *Political Romanticism*, translated by Guy Oakes (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986).

3. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, translated by G. Schwab (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1976).

4. Representative critical studies of Schmitt's work in the postwar years include J. Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat: Ideologische Komponenten in der politische Philosophie Carl Schmitts* (Köln: Westdeutscher Verlag, 1958); H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts* (Neuwied and Berlin: Luchterhand, 1964); C. von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, und Martin Heidegger* (Stuttgart: Enke, 1958). For a bibliography of Schmitt's work and secondary literature, see P. Tommissen, "Carl Schmitt Bibliographie," in *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, edited by H. Barion et al. (Berlin: Duncker und Humblot, 1959); as well as an "Ergänzungliste" also by Tommissen in *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt*, 2 vols., edited by H. Barion et al. (Berlin: Duncker und Humblot, 1968). The two last-named volumes generally contain essays that are supportive of Schmitt's ideas. See also *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*, vol. 1, edited by J. Taubes (Munich and Zurich: Fink, 1983).

5. Most noteworthy in this respect was a special issue of the journal *Telos* 72 (1987) devoted to Schmitt's work. For other English-language literature on Schmitt, see George Schwab, *The Challenge of the Exception* (Berlin: Duncker und Humblot, 1970); see also Schwab's Introduction to Schmitt, *Political Theology*; Ellen Kennedy, Introduction to Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*; and Joseph Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983). Unlike the discussions of Schwab and Kennedy, Bendersky's study has the merit of confronting

distinct parallels between the existential philosophy of Heidegger and the political existentialism of Schmitt. He observes: "It is no way accidental if in C. Schmitt a political decisionism, which corresponds to the existential philosophy of Heidegger, transposes the Heideggerian 'potentiality-for-Being-a-whole' of an always particular existence to the 'totality' of the authentic state, itself always particular." See Löwith, "The Political Implications of Heidegger's Existentialism," in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, edited by Richard Wolin (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 167–185.

10. "War is an intoxication beyond all intoxication, an unleashing that breaks all bonds. It is a frenzy without caution and limits, comparable only to the forces of nature. In combat the individual is like a raging storm, the tossing sea, the raging thunder. He has melted into everything. He rests at the dark door of death like a bullet that has reached its goal. And the purple waves dash over him. For a long time he has no awareness of transition. It is as if a wave slipped back into the flowing sea." Ernst Jünger, *Kampf als inneres Erlebnis* (Berlin: E. S. Mittler, 1922), p. 57.

11. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. 2 (Munich: C. H. Beck, 1923), p. 1007.

12. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker und Humblot, 1963), p. 49; emphasis added (hereafter cited in the text as BP).

13. Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil* (Berlin: Beck, 1912), p. 69.

14. Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Tübingen: Mohr, 1914), pp. 108, 74.

15. See Schwab, *The Challenge of the Exception*, pp. 37–43.

16. Kennedy, Introduction to *The Crisis of Parliamentary Democracy*.

17. The Neumann quotes are from *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933–44* (New York: Oxford University Press, 1967), pp. 47, 43. Recently, Ellen Kennedy has argued that many of the positions of Neumann himself—as well as the Frankfurt School's critique of liberalism in general—were borrowed without acknowledgment from Schmitt's own critique of "parliamentarianism." See Kennedy, "Carl Schmitt and the Frankfurt School," *Telos* 71 (1987). While it is true that Neumann and Otto Kirchheimer attended Schmitt's lectures in Berlin in the late 1920s, Kennedy makes a travesty of an originally worthwhile insight by attempting to view the Frankfurt School in general as a type of covert "Carl Schmitt Society." In trying to work the positions of Horkheimer, Marcuse, and even Walter Benjamin, into the bargain, this

Schmitt-obsession takes on absurd proportions. After the extremely thorough rejoinders by Martin Jay, Alfons Söllner, and Ulrich Preuss in the same issue of *Telos*, there seems to be little left of Kennedy's original claim concerning the Frankfurt School's furtive reliance on Schmittian paradigms.

18. H. Saner, "Grenzsituation," *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3 (Basel: Schwab, 1974), p. 877.

19. See Michael Löwy, *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism* (London: New Left Books, 1977).

20. Schmitt concludes the first chapter of *Political Theology* with a laudatory reference to an unnamed nineteenth-century theologian (Kierkegaard) who demonstrated "the vital intensity possible in theological reflection." He cites the following remarks from *Repetition*: "Endless talk about the general becomes boring; there are exceptions. If they cannot be explained, then the general also cannot be explained. The difficulty is usually not noticed because the general is not thought about with passion but with a comfortable superficiality. The exception on the other hand thinks the general with passion."

21. See Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen," reprinted in the 1932 edition of *Der Begriff des Politischen*.

22. These remarks are especially important, insofar as in the revisionist literature, Schmitt is typically portrayed as a supporter of the "legitimate constitutional authority"; a claim which is used to account both for his reputed support for Weimar democracy, as well as his later support for the Nazis. However, as the preceding citation shows clearly, the question of "legitimacy" is a matter of total indifference to Schmitt. Yet, for Schmitt, this is not a matter of "subjective conviction," but follows of necessity from the inner logic of his political thought, whose emphasis on a "decision created out of nothingness" pointedly excludes all respect for legitimate order.

23. The trenchancy of Schmitt's indictment of bouregois liberalism has, unsurprisingly, won Schmitt his admirers on the political left as well as the right. To be sure, the argument that the true ends of democracy have been vitiated by the particularism of economic interests will have a distinctly familiar ring to adherents of the Marxist tradition. Schmitt's critique is indisputably valid in many respects. It is the motives behind his criticism and the alternative model of politics he has in mind that remain highly dubious. For examples of supportive considerations of Schmitt by left-wing intellectuals, see Ulrich Preuss, "Zum Begriff des Politischen bei Carl Schmitt," in *Politische Verantwortung und Bürgerloyalität* (Frankfurt: Fischer, 1984); and Paul Hirst, "Carl Schmitt's Deci-

sionism," *Telos* 72 (1987):15-26.

Schmitt's justification of "plebiscitarian dictatorship" suggests parallels with Max Weber's advocacy of a "plebiscitarian leader-democracy," which alone would surmount the irresistible tendency toward bureaucratic stagnation that afflicts the modern industrial world. The best discussion of this concept in Weber may be found in Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Sociology of Max Weber* (New York: Harper and Row, 1974), pp. 72–94.

24. See, for example, Schmitt's discussion of Jacobinism in *The Crisis of Parliamentary Democracy*, p. 27. Thus Schmitt has no difficulties in accepting the most extreme implications of Jacobin "substitutionism." Or, as he remarks in ibid., one "can never reach an absolute, direct identity that is actually present at every moment. A distance always remains between real equality and the results of identification. The will of the people is of course always identical with the will of the people, whether a decision comes from the yes or no of millions of voting papers, or from a single individual who has the will of the people even without a ballot, or from the people acclaiming in some way." Hence, according to Schmitt's logic, once one accepts the precept that there is an inevitable hiatus between the popular will and its political embodiment or expression, once it is realized that one can never have an "absolute identity" between these two components, "dictatorship" becomes as authentic a realization of democracy as any other.

25. See Schmitt's remarks in *Der Begriff des Politischen*, p. 35: "A world in which the possibility of struggle [*Kampf*] has disappeared without a trace would be a world without the distinction between friend and enemy and consequently a world without politics."

26. Schmitt, "Reich, Staat, Bund" (1933), reprinted in *Positionen und Begriffe* (Hamburg: Hanseatische Verlaganstaltung, 1940), p. 198.

27. Schmitt, "Das Zeitalter," p. 93.

28. Ibid.

29. Schmitt, "Die Wendung zum totalen Staat," *Europaische Revue* 7 (April 1941):241-243.

30. Schmitt, "Weiterentwicklung des totalen Staat in Deutschlands," in *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (Berlin: Duncker und Humblot, 1973).

31. Stephen Holmes has addressed this issue as follows: "The notion that [Schmitt] was equally hostile to the right and the left isn't altogether credible. Prior to the seizure of power, he considered the Nazis 'immature'—able to make Germany ungovernable,

but unable to govern it themselves. He disliked them mainly because he feared they would create disorder that communists, in turn, might exploit. He also opposed attempts to revise the Weimar constitution for this reason, not because he was loyal to it or thought it good (all his constitutional writings are devoted to displaying its fundamental incoherence), but because he feared that upending basic institutions in a crisis could create opportunities for a communist coup." *New Republic*, August 22, 1988:33.

32. See Bendersky, "The Expendable *Kronjurist*: Carl Schmitt and National Socialism, 1933–36," *Journal of Contemporary History* 14 (1979):312.

33. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* (Hamburg: Hanseatische Verlaganstaltung, 1933), p. 7.

34. Ibid., p. 11.

35. See Neumann, *Behemoth*, pp. 65–66.

36. Schmitt, "Die deutsche Rechtwissenschaft im Kampf gegen den judischen Geist," *Deutsche Juristen-Zeitung* 20 (1936):1197.

37. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938), p. 108.

38. Ibid., p. 109.

39. Both Schwab and Bendersky attempt to justify Schmitt's loyalty to the Nazis using the following argument: "By opting for National Socialism Schmitt merely transferred his allegiance to the newly constituted legal authority, and this was not incompatible with his belief in the relation between protection and obedience." The citation is from Schwab, *The Challenge of the Exception*, p. 106. Bendersky cites Schwab's reasoning with approval in "The Expendable *Kronjurist*," p. 312.

40. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, p. 45.

41. Ibid., p. 46.

42. Paul Piccone and G. L. Ulmen, "Introduction to Carl Schmitt," *Telos* 72 (1987):14.

43. Schmitt, *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit, 1945–47* (Köln: Greven, 1950).

44. The letter of Heidegger to Schmitt of August 22, 1933 is reprinted in *Telos* 72 (1987):132.

45. See Richard Wolin, "French Heidegger Wars," in Wolin, ed., *The Heidegger Controversy*, pp. 282–310.

5 ■ Merleau-Ponty and the Birth of Weberian Marxism

1. "An Unpublished Text by Maurice Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work," in J. Edie, ed., *The Primacy of Perception* (Evanston: Northwestern University Press, 1964), pp. 6, 3.

2. Claude Lefort, "Editor's Preface," in *The Prose of the World*, translated by J. O'Neill (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. xix.

3. Jay, *Marxism and Totality*, p. 361. A few pages later in the same work, Jay presents the issues at stake in a more even-handed way: "The harsh critic of all anti-empirical, essentialist systems, the bitter opponent of all idealist 'high-altitude thinking,' the advocate of irreducible historical ambiguities had allowed himself to turn the proletariat of his imagination into the transcendental ground of his historical optimism." Ibid., p. 371.

4. James Miller, *History and Human Existence: From Marx to Merleau-Ponty* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 206.

5. See Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970).

6. See Husserl, "Philosophy as Rigorous Science," in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, edited by Quentin Lauer (New York: Harper, 1965).

7. For an intelligent reading of Merleau-Ponty's work in terms of this theme, see Alphonse de Waehlens, *Une philosophie de l'ambiguité: L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1968); also see F. Alquié, "Une philosophie de l'ambiguité," *Fontaine* 59 (1947):47–70.

8. See Husserl, *Ideas*, translated by R. B. Gibson (London: Allen and Unwin, 1931), pp. 54–58.

9. See Hans-Georg Gadamer, "The Phenomenological Movement," in *Philosophical Hermeneutics*, translated by D. E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 130–181.

10. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, translated by C. Smith (New York: Routledge, 1962), p. vii.

11. Ibid., p. 154; emphasis added.

12. For a good discussion of his status within the phenomenological movement, see Herbert Speigelberg, *The Phenomenological Movement* (The Hague: M. Nijhoff, 1976), vol. 2, pp. 516–562.

13. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, p. 150.

14. Ibid., p. 154.

15. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror* (Boston: Beacon Press, 1969), p. xv.

16. Ibid., p. xiii.

17. See Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1964), p. 302.

18. Merleau-Ponty, "A Note on Machiavelli," in *Signs*, translated by R. McCleary (Evanston: Northwestern University Press, 1964), p. 214.

19. Ibid., p. 223.

20. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, p. xvii.

21. Ibid., p. xviii.

22. Ibid., p. xxi.

23. Ibid., p. xix.

24. Ibid., p. xxi.

25. Arthur Koestler, *The Yogi and the Commissar* (New York: Macmillan, 1946), pp. 3–14.

26. Cited in Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, pp. 163–164.

27. Sartre recounts Merleau-Ponty's political development in *Situations* (New York: Braziller, 1965), pp. 156–226.

28. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, translated by J. Bien (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. 4. All subsequent page references to this work will appear in the text in parentheses.

29. For a very effective defense of Sartre against the charge of "ultra-Bolshevism," see Simone de Beauvoir, "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme," *Les Temps Modernes* 114–115 (June-July 1955).

30. For a fuller account of these two figures and their roles within the Western Marxist legacy, see Jay, *Marxism and Totality*, chapters 2 and 12.

31. *Karl Marx: Early Writings*, edited by T. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1964), p. 155.

32. For an excellent discussion of this distinction, see Agnes Heller, *A Theory of History* (London: Routledge, 1982).

33. An impressive critique of the historicist mentality of Ranke, Dilthey, and Droysen can be found in Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1975), pp. 153–213.

34. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1922), p. 154. Cited in Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, p. 26.

35. G. W. F. Hegel, *Science of Logic* (London: Allen and Unwin, 1929), p. 73.

6 ■ Sartre, Heidegger, and the Intelligibility of History

1. For a more detailed treatment of these issues, see my recent study, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger* (New York: Columbia University Press, 1990).

2. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2d ed. (Pfullingen: Neske, 1983), p. 335.

3. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister." Gesamtausgabe* 53 (Frankfurt: Klosterman, 1984), p. 106.

4. Cited in Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt: Campus, 1988), pp. 316–317.

5. Sartre, *L'Etre et le Néant* (Paris: Gallimard, 1950), p. 134. "La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Ell est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur."

6. Ibid., pp. 707–708.

7. Ibid., p. 321.

8. Ibid., pp. 721–722.

9. It is precisely on this basis that one can account for Sartre's well-known, paradoxical claim, "Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande." But as Sartre goes on to explain: "Puisque le venin nazi se glissait jusque dans notre pensée, chaque pensée juste était une conquête, puisqu'une police toute-puissante cherchait à nous contraindre au silence, chaque parole devenait précieuse comme une déclaration de principe; puisque nous étions traqués, chacun de nos gestes avait le poids d'un engagement. Les circonstances souvent atroces de notre combat nous mettaient enfin à même de vivre, sans fard, sans voile, cette situation dechirée et insoutenable qu'on appelle la condition humaine." See *Sartre: Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat* (Paris: Gallimard, 1977), pp. 71–72.

10. Jean-Paul Sartre, "The Itinerary of a Thought," in *Between Marxism and Existentialism* (New York: William Morrow, 1974), pp. 33–34.

11. Jean-Paul Sartre, *The Words* (New York: Braziller, 1964), pp. 251–252.

12. Jean-Paul Sartre, *On a raison de se révolter* (with P. Gavi and P. Victor) (Paris:

Gallimard, 1974), p. 24.

13. Francis Jeanson, *Le problème morale et la pensée de Sartre* (Paris: Seuil, 1965), p. 354.

14. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960), p. 29.

15. Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, translated by Peter Green (Cleveland: World Publishers, 1962), p. 282. According to the recent testimony of Hans-Georg Gadamer, Sartre's interest in Heidegger was not reciprocated: Heidegger cut open only forty pages of *L'Etre et le Néant* before giving the book away to Gadamer. See Gadamer, "Das Sein und das Nichts," in *Sartre: Ein Kongress*, edited by Traugott König (Hamburg: Rowohlt, 1988), p. 37.

16. Jean-Paul Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre* (Paris: Gallimard, 1983), pp. 224, 227.

17. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 587.

18. Ibid., p. 635.

19. "Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse," in *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, edited by Robert Pippin et al. (South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey, 1988), pp. 96–97. For another essay that makes a point very similar to the one by Marcuse just cited, see Guenther Stern (Anders), "The Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy," *Philosophy and Phenomenological Research* 9 (1948):337–370. For one of the best articles on the early Marcuse's indebtedness to Heidegger, see Alfred Schmidt, "Historisme, histoire et historicité dans les premiers écrits de Herbert Marcuse," *Archives de Philosophie* 52/3 (Juillet-Septembre 1989):369–383.

20. Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983), pp. 15, 14.

21. Ibid., p. 14.

22. Sartre, "The Itinerary of a Thought," p. 35.

23. Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1966), p. 22.

24. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Moscow: Progress, 1972), p. 10. Sartre cites this remark by Marx in *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960), p. 131.

25. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, pp. 24, 27.

26. Sartre, "Matérialisme et révolution," *Situations* III (Paris: Gallimard, 1949), p. 201.

27. Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 16.

28. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* (Paris: Gallimard, 1948), p. 73.

29. Ibid., p. 79.

30. Ibid., pp. 55, 78, 79.

31. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 92.

32. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik," *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954), pp. 67–69.

33. Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 13.

34. Hans Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), p. 192.

35. Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1950), p. 263.

36. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), p. 140.

37. This is a position embraced by Jacques Derrida in "Heidegger, l'enfer des philosophes," *Le Nouvel Observateur* (6–12 November 1987):170–174.

38. See Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique* (Strasbourg: Presses des Universités de Strasbourg, 1987). See also Derrida's *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris: Editions Galilée, 1987). For a more detailed discussion of the texts by Lacoue-Labarthe and Derrida, see Wolin, *The Politics of Being*, pp. 155–160. See also Richard Wolin, "French Heidegger Wars," in Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 282–310.

39. Heidegger, in his various apologiae, always claimed that his intention as rector had been to preserve the autonomy of the university against external political encroachments (see *Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken* [Frankfurt: Klostermann, 1983]). We now know the opposite to be the case: under Heidegger's supervision, Freiburg University was delivered over wholesale to the Nazi *Führerprinzip* (with Heidegger himself apparently helping to draft the *Gleichschaltung* legislation). See Ott, *Martin Heidegger*, pp. 187ff.

40. See the commentaries by Maurice Blanchot, Emmanuel Levinas, and Philippe Lacoue-Labarthe in the *Nouvel Observateur* dossier of 22–28 Janvier 1988, pp. 41ff.

41. "Agriculture is today a motorized food industry, in essence the same as the manufacture of corpses in gas chambers and extermination camps, the same as the blockade and starvation of countries, the same as the manufacture of atomic bombs." Cited by Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit* (Freiburg and Munich: Alber, 1983), p. 25.

42. It must be pointed out that Derrida has formulated an important critique of the later Heidegger's longing for "origins" in "Les fins de l'homme," *Marges de la philosophie* (Paris: Editions de Minuit, 1972).

43. Heidegger, *Das Rektorat 1933/34*, p. 25.

44. Heidegger, *Was heisst Denken?* (Tübingen: Niemayer, 1954), p. 65.

45. This is also the sense in which Sartre interprets Heidegger's important lecture of 1930, "Über das Wesen der Wahrheit," in the recently published *Vérité et existence* (Paris: Gallimard, 1989).

46. Martin Heidegger, "Brief über den Humanismus,"in *Wegmarken* (Frankfurt: Klostermann, 1967), p. 210.

47. Ibid., p. 222.

48. Ibid., p. 210.

49. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Frankfurt: Klostermann, 1983).

50. Heidegger, "Only a God Can Save Us," in Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (New York: Columbia University Press, 1991), p. 111.

51. For example, see Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1974) and Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (New York: Norton, 1979).

52. André Gorz, "Sartre and Marx," *New Left Review* 37 (May-June 1966).

53. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 248.

7 ▪ Recontextualizing Neopragmatism: The Political Implications of Richard Rorty's Antifoundationalism

1. Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Free Press, 1962). That some fourteen years later Bell wrote an equally interesting work entitled *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Harper, 1976) might indicate that the "end of ideology" was not as final as he initially believed.

2. Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," in *Reading Rorty*, edited by A. Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990), p. 286.

3. The issue at stake here, the historical and political preconditions of a specific mode of thought, is a complex one, which I in no way wish to simplify. Rorty himself has been alarmed by the amount of criticism he has received for the purportedly neoconservative implications of his philosophical doctrines (cf. his essay "Thugs and The-

orists," *Political Theory* 15[4] [November 1987]:575*n*3). To his credit, he has retained his sense of humor throughout these assaults. Claiming that he has received an equal amount of "flak" from the right for his abandonment of "universal and objective values," he observes, "Such flak had helped convince me I was on the right track" (ibid., p. 574).

4. In a subsequent essay, "Solidarity or Objectivity?" (in *Post-Analytic Philosophy*, edited by Cornel West and John Rajchman [New York: Columbia University Press, 1985], pp. 3–19), Rorty goes to some lengths—which are not entirely convincing—to show that he is not a relativist—i.e., someone who believes that all values are of equal merit—but an "ethnocentric": he considers the values of his *own* culture to be the best, and is aware that there is no way to turn this standpoint into a universally valid maxim. But all Rorty offers us here (in the context of a debate with Hilary Putnam) is sleight of hand: if one generalizes his belief in ethnocentrism (the claim that every culture bases its conception of what is best in terms of its own parochial value scheme), one ends up with nothing less than full-blown cultural relativism (for example, both Hitler and the Ayatollah Khomeini were avowed ethnocentrics, which places Rorty in bad company).

5. One of the major deficiencies of his book is that Rorty fails to address promising new efforts to formulate a nonfoundationalist universalism by philosophers such as Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, and Hilary Putnam. In his more recent work, Rorty has tried somewhat to remedy this oversight. See, for example, his review of Habermas' *The Philosophical Discourse of Modernity* ("Posties") in the *London Review of Books*, 3 September 1987. See also the comparison of Habermas and Foucault (in which Rorty expresses his partisanship for Habermas' liberal politics and Foucault's social constructivist epistemology) in *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 61ff.

6. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), p. 328.

7. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, translated by G. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 158.

8. On this point, see Charles Taylor's essay, "Rorty in the Epistemological Tradition," in *Reading Rorty*, p. 260. Regarding Rorty's claim concerning the impermeability of cultural contexts or worldviews, Taylor remarks: "I don't think this is something you can know about in advance of trying. How could you know in general that this kind of question can't be adjudicated by reasoned argument with a view to truth? Well you

could know this if you had a lot of confidence in some general theory of what knowing was."

9. Thomas McCarthy, "Philosophy and Social Practice: Avoiding the Ethnocentric Predicament," in *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung,* edited by Axel Honneth et al. (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), p. 195.

10. Rorty, "Pragmatism and Philosophy," in *The Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p. xlii.

In "Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy" (*Critical Inquiry* 16 [Spring 1990]:636), Rorty observes:

> Like Habermas and Karl-Otto Apel, McCarthy sees my refusal to take on the job of answering Hitler as a sign of irresponsible "decisionism" or "relativism." But I have always (well, not always, but for the last twenty years or so) been puzzled about what was supposed to count as a knockdown answer to Hitler.... Would it answer him to say that his views are incompatible with the construction of a society in which communication is undistorted, and that his refusal of a voice to his opponents contradicts the presupposition of his own communicative acts? What if Hitler rejoins that to interpret truth as a product of free and open encounters rather than what emerges from the genius of a destined leader begs the question against him? (What if, in other words, he goes Heideggerian on us?) Richard Hare's view that there is no way to "refute" a sophisticated, consistent, passionate psychopath—for example, a Nazi who would favor his own elimination if he himself turned out to be Jewish—seems to me right, but to show more about the idea of "refutation" than about Nazism.

Here, it seems, that Rorty entirely misses the meaning of "refutation," which is not only an empirical question (i.e., a matter of persuading an interlocutor of the correctness of one's standpoint), but also *ideal*: that is, we can certainly provide good reasons—both moral and historical—as to why democracy, rather than the whims of a malevolent genius, is preferable as a basis for social organization and political rule. In this sense, the parochial self-justifications of the authoritarian ruler or the passionate psychopath are certainly open to refutations that are cogent and convincing, even were they not empirically accepted by the parties one is seeking to convince. Moreover, according to Rorty's self-avowed cultural parochialism, there would be no fair or just basis for bringing war criminals to trial at Nuremburg. Inevitably, such trials are merely a variant of "victor's

justice"—which is precisely what many German conservatives and neo-Nazis have argued all along.

11. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 373; emphasis added.

12. See Charles Taylor, "What is Human Agency?" in *Human Agency and Language: Philosophical Papers* I (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). In retrospect, this essay seems the germ cell of Taylor's challenging recent work, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

13. Fredric Jameson, "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism," *New Left Review* 146 (1984):53–92. In this essay, Jameson felicitously conveys the central distinction at issue—that between modernism and postmodernism—by way of contrasting Van Gogh's *Peasant Shoes* with *Diamond Dust Shoes* of Andy Warhol.

14. See Richard Bernstein, "Rorty's Liberal Utopia," *Social Research* 57(1) (Spring 1990):56–58: "In the final analysis, Rorty has little more to say than that we will or will not find a vocabulary attractive. Whatever our response, it is itself a matter of historical contingencies. The 'logic' of Rorty's strategy comes down to making the adoption of a vocabulary *a matter of taste about which there can be no rational debate*. . . . For it is Rorty who says that anything can be made to look good and bad by redescription. Any vocabulary can be made to look attractive if one is clever and imaginative enough" (emphasis added).

15. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 333.

16. Rorty, "Solidarity or Objectivity," p. 10.

17. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 378, 360.

18. Ibid., p. 389.

19. Rorty, "Pragmatism and Philosophy," p. xl.

20. Habermas, "Philosophy as Stand-In and Interpreter," in *After Philosophy: End or Transformation*, edited by K. Baynes et al. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987); and Richard Bernstein, "Philosophy in the Conversation of Mankind," in *Philosophical Profiles* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986).

21. On this point, Richard Bernstein (ibid., pp. 53–54) observes: "Sometimes it seems as if Rorty himself is guilty of a version of the 'Myth of the Given'—as if social practices are the sort of thing that are *given*, and that all we need to do is to look and see what they are. But surely this is an illusion. To tell us, as Rorty does over and over again, that 'to say the True and Right are matters of social practice' or that 'justification is a matter of social practice' or that 'objectivity should be seen as conformity to norms

of justification we find about us' will not do. We want to know how we are to understand 'social practices,' how they are generated, sustained, and pass away. But even more important we want to know how they are to be *criticized*."

22. See Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, especially chapter 3 ("The Contingency of a Liberal Community"). See also the excellent critique by Nancy Fraser, "Solidarity or Singularity: Richard Rorty between Romanticism and Technocracy," in *Unruly Practices* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

23. Bernstein, "Philosophy in the Conversation of Mankind," p. 49.

24. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 47 (translated slightly altered).

25. See, for example, the following essays: Cornel West, "Afterword: The Politics of American Neo-Pragmatism," in *Post-Analytic Philosophy*, pp. 260–275; Frank Lentricchia, "Rorty's Cultural Conversation," *Raritan* 3 (1983):136–141; William Connolly, "Mirror of America," *Raritan* 3 (1983):124–135; Rebecca Comay, "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty," *Telos* 69 (Fall 1986); see also the critique by Richard Bernstein, "One Step Forward, Two Steps Backward," *Political Theory* 15(4) (1987):538–563.

26. Cf. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy"; "Postmodern Bourgeois Liberalism," *Journal of Philosophy* (1983):583–589; as well as "Thugs and Theorists."

27. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," p. 281.

28. See Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981); Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); for works by Charles Taylor, see *n*. 12 above.

29. On this point, see Bernstein, "Rorty's Liberal Utopia," p. 48: "If the objector persists and maintains that all Rorty is doing is affirming his own idiosyncratic ethnocentric prejudices, Rorty does not deny this. His response is that, of course, he is being ethnocentric, but some forms of ethnocentrism are better than others, namely, the ethnocentrism of 'we' liberal ironists 'who have been brought up to distrust ethnocentrism.'"

30. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," p. 288.

31. Ibid., p. 290

32. Bernstein, "One Step Forward," pp. 538–563.

33. Bernstein, "Rorty's Liberal Utopia," p. 67.

34. Rorty, *The Consequences of Pragmatism*, p. 207.

35. Ibid., pp. 210, 207.

36. Rorty, "Postmodern Bourgeois Liberalism," p. 585.

37. The following discussion of Dewey is based on *The Public and Its Problems*, in *The Later Works*, vol. 2, edited by J. A. Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981), pp. 307ff.

38. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958), p. 182.

39. Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Seabury, 1974), p. 51.

40. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 63.

41. Ibid.

42. Richard Rorty, "From Logic To Language to Play: A Plenary Address to the InterAmerican Congress," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1986):752.

8 ▪ Michel Foucault and the Search for the Other of Reason

1. Michel Foucault, "Truth and Power," in *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), p. 72.

2. Ibid., p. 74.

3. Ibid., p. 63.

4. Ibid., pp. 66-67.

5. For an excellent discussion of Foucault and the Frankfurt School which came to my attention rather late in the writing of the present chapter, see Thomas McCarthy, "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School," *Political Theory* 18(3) (1990):437-469.

6. Foucault, "What is Enlightenment?," in *The Foucault Reader*, p. 38.

7. Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?," in *Kant's Political Writings*, edited by Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 54.

8. Foucault, "The Art of Telling the Truth," in *Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, edited by L. Kritzman (New York and London: Routledge, 1988), p. 88.

9. Ibid., p. 95. The essay in question appeared in the May 1984 issue of *Magazine littéraire*.

10. Jürgen Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present," in *Foucault: A Critical Reader*, edited by David C. Hoy (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 108.

11. Michel Foucault, *Madness and Civilization* (New York: Random House, 1965), p. 278; emphasis added.

12. In "The Discourse of Language" (1970; reprinted in *The Archaeology of Knowledge* [New York: Pantheon, 1972]), Foucault describes genealogy as dealing with "the series of effective formation of discourse: it attempts to grasp it in its power of affirmation ... the power of constituting domains of objects, in relation to which one can affirm or deny true or false propositions." He continues: "Let us call these domains of objects positivist and, to play on words yet again, let us say that, if the critical style is one of studied casualness, then the genealogical mood is one of *felicitous positivism*" (p. 234).

13. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, translated by A. Sheridan (New York: Pantheon, 1977), p. 31.

14. Foucault, "Truth and Power," p. 57; emphasis added.

15. Foucault, *Madness and Civilization*, p. 269. See also the discussion of "surveillance and judgment," pp. 251ff., which also foreshadows important themes from *Discipline and Punish*.

16. Foucault, *Madness and Civilization*, p. 278.

17. Ibid., p. 281.

18. Ibid.

19. Ibid., p. 283. For more on the relation between Sade and Nietzsche as key contributors to the ethics and ethos of modernity, see the classical account by Max Horkheimer and Theodor Adorno ("Juliette or Enlightenment and Morality") in *Dialectic of Enlightenment*.

20. Ibid., p. 285.

21. Sade, *Histoire de Juliette*, vol. V, p. 322. In the remarks just cited, there is a further irony: Francavilla comes across as an advocate of the "science of population control" which, for Foucault, signals the origin of our modern "disciplinary society."

22. Ibid., pp. 285–287; emphasis added.

23. Ibid., p. 288; emphasis added.

24. Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness," in *Writing and Difference*, translated by Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

25. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, p. 16; emphasis added.

26. For more on this point, see H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 12–13.

27. Foucault, *The Order of Things* (London: Tavistock, 1970), p. 300.

28. Ibid.; emphasis added.

29. Ibid., p. 305; emphasis added.

30. Ibid., p. 306.

31. Ibid.; emphasis added.

32. Ibid., p. 307.

33. Ibid., p. 328.

34. Ibid., p. 342.

35. Ibid., p. 387.

36. See Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 276.

37. See Foucault, "Truth and Power," p. 59: "I don't believe the problem can be solved by the phenomenologists, fabricating a subject that evolves through the course of history. One has to dispense with the constitutive subject, to get rid of the subject itself, that is to say, to arrive at an analysis which can account for the constitution of the subject within a historical framework. And this is what I would call genealogy. . . ."

38. Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in *Foucault: A Critical Reader*, pp. 69–102.

39. Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Pantheon, 1978), p. 98; emphasis added.

40. Nancy Fraser has appropriately criticized this dimension of Foucault's work in *Unruly Practices*, when she observes: "The problem is that Foucault calls too many different sorts of things power and simply leaves it at that. Granted, all cultural practices involve constraints. But these constraints are of a variety of different kinds and thus demand a variety of different normative responses. . . . Foucault writes as if oblivious to the existence of the whole body of Weberian social theory with its careful distinctions between such notions as authority, force, violence, domination, and legitimation. Phenomena which are capable of being distinguished via such concepts are simply lumped together. . . . As a consequence, the potential for a broad range of normative nuances is surrendered, and the result is a certain normative one-dimensionality." Ibid., p. 32.

41. Foucault, *The History of Sexuality*, p. 93.

42. Michel Foucault and Noam Chomsky, "Human Nature: Justice versus Power," in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, edited by Fons Elder (London: Souvenir, 1974), p. 178. Chomsky continues: "And in fact there are interesting elements of international law, for example, embedded in the Nuremburg principles and the United Nations Charter, which permit, in fact, I believe, *require* the citizen to act against his

own state in ways which the state will falsely regard as criminal."

43. *The Foucault Reader*, p. 95; emphasis added.

44. See Foucault, "Two Lectures," in *Power/Knowledge*, edited by C. Gordon (New York: Pantheon, 1980), p. 90: "The role of political power . . . is perpetually to reinscribe this relation [of force] through a form of unspoken warfare; to reinscribe it in social institutions, in economic inequalities, in language, in the bodies themselves of each and everyone of us."

45. Foucault, "Truth and Power," p. 56. For another important text of the same period where Foucault explains his understanding of power as a form of war, see "Power and Norm," in *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, edited by M. Morris and P. Patton (Sydney: Feral, 1979). As Foucault remarks at one point (p. 60): "Power is won like a battle and lost in just the same way. At the heart of power is a war-like relation and not that of an appropriation."

46. Foucault and Chomsky, "Human Nature," pp. 182–185. Foucault supplements the foregoing citation with the following claim: "If you like, I will be a little bit Nietzschean about this; in other words, it seems to me that the idea of justice in itself is an idea which in effect has been invented and put to work in different types of societies as an instrument of a certain political and economic power or as a weapon against that power. But it seems to me that, in any case, the notion of justice itself functions within a society of classes as a claim made by the oppressor class and as a justification for it."

47. See, above all, Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction," in *The Marx-Engels Reader*, pp. 16–26. Needless to say, the cogency of Marx's theory of history is not at issue here. Instead, we are concerned with a methodological point.

48. Foucault, "Truth and Power," p. 56.

49. See Axel Honneth, *Kritik der Macht* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984), p. 176: "Foucault proceeds on the basis of a specific conception of social action; his basic model is the strategic intersubjectivity of struggle . . . [i.e.,] the Hobbesian claim for an original struggle of all against all." Honneth goes on to raise an extremely pertinent question: on the basis of this atomist/bellicist understanding of social action, how would social cohesion be possible? Doesn't Foucault's neo-Hobbesian concept of society as a war of all against all suggest social relations that would be predicated on anomie? And thus, how could a social order predicated on interminable struggle and conflict actually institutionalize and stabilize itself? It is not clear that Foucault ever effectively answered

such questions.

50. Foucault, "Power and Norm," pp. 65-66; emphasis added. To be sure, there are strong precedents for such a functionalist understanding of the concept of norm in the tradition of sociological theory. And in support of the claims he makes in the passages cited, Foucault appends a discussion of the employment of the term in Durkheim's understanding of the relation between "norm" and "society." It would be fruitful to contrast Foucault's understanding of Durkheim with Habermas' discussion of "The Rational Structure of the Linguistification of the Sacred," in *The Theory of Communicative Action*, vol. II, pp. 77-111.

Finally, in *The Philosophical Discourse of Modernity*, Habermas has raised an apparently valid objection to Foucault's misleading identification of the human sciences as an exclusively "normalizing discourse," which is the underlying assumption of *The Order of Things* (especially the concluding chapter on "Man and His Doubles"). Habermas' point is that insofar as the human sciences today have a predominantly *interpretive* rather than *positivistic* self-understanding, they transcend the normalizing practices of, say, nineteenth-century scientific sociology (Auguste Comte, etc.).

51. Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 275ff.

52. Foucault, *The History of Sexuality*, pp. 39ff.

53. Ibid., pp. 95-96; emphasis added.

54. Ibid., pp. 57-58.

55. Ibid., pp. 157, 159; emphasis added. For Foucault's later self-criticism of the discussion of the *ars erotica* in *The History of Sexuality*, see "On the Genealogy of an Ethics: An Overview," *The Foucault Reader*, pp. 347-348.

56. Foucault, "Power and Sex," in *Politics, Philosophy, Culture*, pp. 117-118; translation slightly altered. Here, Foucault seems to ascribe a primarily heuristic value to such methods of classification. As he continues: "At times, such simplifications are necessary. Such a dualism can be provisionally useful, to change the perspective from time to time and move from *pro* to *contra*."

57. Nietzsche, *The Will to Power*, nos. 796, 382.

58. See, for example, his account of the change of plan in "The Concern for Truth" (1984), in *Politics, Philosophy, Culture*, p. 255: "I changed my mind. When a piece of work is not also an attempt to change what one thinks and even what one is, it is not very amusing. I did begin to write two books in accordance with my original plan, but I very soon got bored. It was unwise of me to embark on such a project and run

counter to my usual practice." These remarks should be interpreted in relation to Foucault's description of writing as an act of "self-transformation," in "The Minimalist Self," in ibid., pp. 3ff.

59. Foucault, *The Use of Pleasure* (New York: Pantheon, 1984), pp. 10–11.

60. Foucault, "On the Genealogy of Ethics," pp. 348, 351; emphasis added.

61. Foucault, "What is Enlightenment?" pp. 41–42.

62. See, for example, Maria Daraki, "Foucault's Journey to Greece," *Telos* 67 (Spring 1986):87–110. Leo Bersani, "Pedagogy and Pederasty," *Raritan* (Summer 1985).

63. Nietzsche, *The Will to Power*, nos. 802, 800.

9 ■ The House that Jacques Built: Deconstruction and Strong Evaluation

1. Some of these questions are touched on in the context of a very interesting interview with Derrida entitled "Deconstruction in America," in *Critical Exchange* 17 (Winter 1985):1–33. For an intriguing "deconstruction of deconstruction," which attempts to point out deconstruction's rather fawning institutional conformism despite its radical anti-institutional self-understanding, see Jeffrey Mehlman, "Writing and Difference: The Politics of Literary Adulation," *Representations* 15 (Summer 1986).

2. Jacques Derrida, "Of an Apocalyptical Tone Recently Adopted in Philosophy," *Semeia* XXIII (1982):63–97. Of course, as is the case with all of his "positions," Derrida's endorsement of the "apocalyptical tone" is far from unqualified.

3. Jacques Derrida, *Positions*, translated by Alan Bass (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), p. 47.

4. See Martin Heidegger, "Overcoming Metaphysics," in Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (New York: Columbia University Press, 1991), p. 77: "With Nietzsche's metaphysics, philosophy is completed. That means: it has gone through the sphere of prefigured possibilities. . . . But with the end of philosophy, thinking is not also at its end, but in transition to another beginning."

5. Derrida, *Positions*, p. 53.

6. An expression used by Heidegger in "Hölderlin and the Essence of Poetry," in *Existence and Being* (South Bend, Ind.: Gateway, 1949), p. 288.

7. Derrida, *Positions*, p. 41; emphasis added.

8. Ibid., p. 93.

9. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'age classique* (Paris: Gallimard, 1972), pp. 583–603; English translation: "My Body, This Paper, This Fire," *Oxford Literary*

Review 4 (1979):9-28. Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness," in *Writing and Difference*, pp. 31-63.

10. Edward Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 203, 204, 207.

11. Hayden White, *Tropics of Discourse* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), p. 280.

12. Russell Berman, "Troping to Pretoria: The Rise and Fall of Deconstruction," *Telos* 85 (1990):5-7.

13. Marx, *Capital* I, p. 83.

14. Derrida, *Positions*, pp. 59-60, 91.

15. Ibid., p. 61.

16. Derrida, "Deconstruction and the Other," in *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, edited by Richard Kearney (Manchester: Manchester University Press, 1984), pp. 123-124.

17. This is a charge that has been explicitly raised against Derrida by Hans-Georg Gadamer. As Gadamer observes: "As far as [Derrida] is concerned, the concept of truth which is implied in harmonious agreement and which defines the 'true' opinion of what something means, is itself a naive notion that ever since Nietzsche, we can no longer accept." See Gadamer, "Reply to Jacques Derrida," in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, edited by Diane Michelfelder and Richard E. Palmer (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 56.

18. See Nietzsche, *The Will to Power*, pp. 5-83.

19. Derrida, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils," *Diacritics* XIX (1983):8. Derrida continues (p. 12): "One can no longer distinguish between technology on the one hand and theory, science and rationality on the other. The term techno-science has to be accepted, and its acceptance confirms the fact that an essential affinity ties together objective knowledge, the principle of reason, and a certain metaphysical determination of the relation to truth. We can no longer—and this is finally what Heidegger recalls and calls on us to think through—we can no longer dissociate the principle of reason from the very idea of technology in the realm of their modernity." But the Heideggerian critique of modern reason proves incapable of distinguishing between *practical and instrumental reason*: the former is viewed as merely a subspecies of the latter. On this view, which Derrida appears to adopt with few reservations, the difference between the Kantian commandment that we treat all rational natures as "ends in themselves" and the scientific-cybernetic view of utopia as the

"administration of things" falls out of account.

20. Derrida, "Deconstruction and the Other," p. 124.

21. An allusion to Derrida's oft-cited epithet in *Of Grammatology*, p. 158, that "there is nothing outside the text."

22. Derrida, *Positions*, pp. 92–93, 94; emphasis added.

23. Of late this seems to be changing. Over the last several years he has taken an increasing interest in postmodern architectural theory and practice; and two leading postmodern architects, Peter Eisenman and Bernard Tschumi, have explicitly embraced deconstructive principles. For more on Derrida's relation to contemporary postmodern architectural currents, see *Architectural Design* 58(3/4) (1988).

24. Ihab Hassan, "The Critic as Innovator: The Tutzing Statement in X Frames," *Amerikastudien* 22(1) (1977):55; cited in Albrecht Wellmer, "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism," *Praxis International* 4 (1984):338.

25. Derrida, *Of Grammatology*, p. 3.

26. The preceding citations may be found in ibid., pp. 4–5.

27. Ibid., p. 8.

28. Kant, "An Answer to the Question," p. 54.

29. MacIntyre, *After Virtue*, p. 1ff.

30. Ibid., p. 2.

31. Ibid.

32. Thomas McCarthy, "The Politics of the Ineffable: Derrida's Deconstructionism," in *Hermeneutics and Critical Theory in Politics and Ethics*, edited by Michael Kelly (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), pp. 155–156. I believe that one of the most important issues addressed by McCarthy's article is deconstruction's neo-Heideggerian aversion to the social sciences and empirical inquiry in general, which Derrida, in an exclusionary gesture, dismisses as essentially logocentric, and hence metaphysical (e.g., in "The Principle of Reason," p. 16).

33. Aristotle, *Politics*, I, ii.

34. Derrida, "*Limited Inc* a b c . . . ," in *Glyph* 2 (1977):236.

35. Richard Bernstein, "Metaphysics, Critique, Utopia," *Review of Metaphysics* 42 (December 1988):272.

36. Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 82: "Under the general demand for slackening and appeasement," observes Lyotard, "we can hear the mutterings of the desire for a return of terror, for the realization of the fantasy to seize reality. The answer

is: Let us wage a war on totality; let us be witnesses to the unpresentable; let us activate the differences and save the honor of the name."

37. See Heidegger, "Overcoming Metaphysics," p. 74: "The reversal of Platonism, according to which for Nietzsche the sensuous becomes the true world and the suprasensuous becomes the untrue world, is thoroughly caught in metaphysics. This kind of overcoming of metaphysics, which Nietzsche has in mind in the spirit of nineteenth-century positivism, is only the final entanglement in metaphysics, although in a higher form. It looks as if the 'meta,' the transcendence to the suprasensuous, were replaced by the persistence in the elemental world of sensuousness, whereas actually the oblivion of Being is only completed and the suprasensuous is let loose and furthered by the will to power."

38. Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences," in *Writing and Difference*, pp. 280–81.

39. Derrida, "The Principle of Reason," pp. 18–19.

40. Derrida, *Positions*, p. 93.

41. Said, "Opponents, Audiences, Constituencies, and Community," in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, edited by H. Foster (Port Townsend: Bay Press, 1983), p. 143.

42. Richard Bernstein, "Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida," *Journal of Speculative Philosophy* 1(2) (1987):112. I would like to thank Richard Bernstein for being good enough to show me Derrida's epistolary response to "Serious Play."

43. Derrida, "The Principle of Reason," p. 19.

44. Derrida, "Structure, Sign, and Play," p. 293.

45. Ibid., p. 292.

46. I believe that two of Derrida's most forceful statements of the impossibility of going beyond metaphysics may be found in the Levinas and Bataille critiques in *Writing and Difference* ("Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas" and "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve"). For the gist of both critiques points to the impossibility of escaping the relationship between "metaphysics" and "violence," that is, of genuinely surmounting the onto-theological determinants of thought.

47. Derrida. "The Politics of Friendship," *Journal of Philosophy* LXXXV(12) (1988):632–645. I am basing my characterization in part on a yet unpublished, longer

version of this essay.

48. Derrida, "The Principle of Reason," p. 16.

49. This point is made, for example, by Andreas Huyssen in "Mapping the Postmodern," *New German Critique* 33 (Fall 1984):39, who observes: "Thus it is no coincidence that the politically weakest body of French writing (Derrida and the late Barthes) has been privileged in American literature departments over the more politically intended projects of Foucault and Baudrillard, Kristeva and Lyotard." It has also been noted by Thomas McCarthy, in "The Politics of the Ineffable," p. 161: "In a manner reminiscent of Heidegger's 'essential thinking,' his approach devaluates the usual procedures of empirical and normative inquiry as being, one and all, shot through with the metaphysics of presence. Their place is taken by the deconstructive reading of selected texts. . . ."

50. Gayatri Spivak, in *Les fins de l'homme: a partir du travail de Jacques Derrida*, edited by J-L. Nancy and P. Lacoue-Labarthe (Paris: Galilée, 1981), p. 514; cited by Nancy Fraser in "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics," *New German Critique* 33 (Fall 1984):130. See also Spivak, "Speculations on Reading Marx: After Reading Derrida," in *Post-Structuralism and the Question of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 30–62.

51. Weber, *From Max Weber*, p. 144.

52. Taylor, "What is Human Agency?" pp. 27, 33, 23.

53. "Dialogue with Jacques Derrida," in Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, p. 114.

54. Derrida, "Deconstruction in America," pp. 15, 21.

المؤلف فى السطور

ريتشارد وولين

أستاذ تاريخ الفكر الأوروبى الحديث فى جامعة رايس الأمريكية. لـه عـدد مـن الكتب ذات مرجعية عميقة عن كبار الفلاسفة الألمان المعـاصرين، مثـل كتـاب فـالتر بنيامين: نظرية جمالية للخلاص، وكتاب المبادئ الأساسـية للوجـود: الفكـر الـسياسى عنـد مـارتن هايـديجر، كـما حـرر كتابـا بعنـوان الخـلاف حـول هايـديجر: دراسـات نقدية منوعة.

المترجم فى السطور:

د/ محمد عنانى

ولد عام ١٩٣٩، وهو أستاذ الأدب الإنجليزى بجامعة القاهرة، وأديب له رواية نثرية واحدة، وخمسة دواوين شعرية، وثمانى عشرة مسرحية، وأصدر نحو ٨٠ كتابًا ما بين مؤلف ومترجم، من بينها ٢١ مسرحية لشكسبير، ترجمها شعرًا ونثرًا وفقًا للأصل، وملحمتا "الفردوس المفقود"، و"عودة الفردوس" للشاعر ميلتون، وملحمة "دون جوان" للشاعر بايرون، وتتضمن كل من هذه الملحمات مقدمة وافية وحواشى إضافية. وله كتب فى النقد الأدبى أهمها "المصطلحات الأدبية الحديثة"، ومجموعة كتبه فى مبحث دراسات الترجمة، ومن أهمها "نظرية الترجمة الحديثة".

حاز وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى (١٩٨٥)، واختير خبيرًا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٩٩٦) وفاز بجائزة الدولة للتفوق فى الآداب (١٩٩٩)، وجائزة الدولة التقديرية فى الآداب (٢٠٠٢)، وجائزة خادم الحرمين الشريفين العالمية فى الترجمة (٢٠١١)

التصحيح اللغوى: عــــــلا محمـــــد

الإشـــراف الفنـــى: حــــسن كامـــــل